

LITTERARISCHER NACHLASS

Julius Franz Lauer



LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class 757.8
L36

Geschichte der homerischen Poesie

von

Julius Franz Lauer.

Erstes und zweites Buch.

Nebst Bruchstücken homerischer Studien.

Berlin, 1854.

Druck und Verlag von G. Reimer.

Litterarischer Nachlass

von

Julius Franz Lauer.

Erster Band. Zu Homer.

Herausgegeben

von

Theodor Beccard und Martin Hertz.



Berlin, 1854.

Druck und Verlag von G. Reimer.

GENERAL

PA3521
L3
1851
v.1-2
MAIN

V o r w o r t.

Die litterarische Hinterlassenschaft eines in der Blüte seiner Jahre verstorbenen Gelehrten ist es, deren ersten Band wir hierdurch dem Publikum übergeben. Er umfasst die erste Hälfte eines grösseren Werkes, einer Geschichte der homerischen Poesie, von welcher bei dem Tode des Verfassers bereits zwölf Bogen gedruckt waren, und einige auf Homer bezügliche Aufsätze: der zweite Band, dessen Herausgabe sich ein anderer Freund des Verewigten unterzogen hat, wird Hefte und Abhandlungen zur Mythologie enthalten. Nicht ohne tiefe Wehmuth schicken wir uns an einige einleitende Worte den Werken des dahingeshiedenen Freundes voranzustellen: denn noch kein Jahr war seit seinem Tode verflossen, als vor wenigen Wochen an zwei hintereinanderfolgenden Tagen die beiden hochverehrten Lehrer und Freunde Lauers starben, die, wie sie seinen Studien die Bahn angewiesen und die Richtung gegeben hatten, so auch jetzt ihnen den Stempel der Anerkennung aufdrücken wollten: denn Lachmann hatte

die Vorrede zu diesem, Stühr die Vorrede zu dem zweiten Bande zu schreiben unternommen. Jetzt müssen wir darauf verzichten, den Arbeiten unseres Freundes schon durch den Namen der Bevorwortenden Empfang und Willkommen bereitet zu sehen: sie müssen nun durch ihren wissenschaftlichen Werth allein Interesse erwecken und Bedeutung erringen. Wir wollen und dürfen nichts Anderes, als in schlichten Worten Theilnehmenden kurz berichten über den Verfasser, über seine Arbeiten und Plane, über die Herausgabe dieser Studien.

Julius Franz Lauer gehörte zu den Naturen, die durch Kraft des Willens und Tiefe des sittlichen Ernstes den Kampf mit einem von Natur schwachen und beständig kränkenden Körper zu überwinden wissen und die jedem anderen Genusse entsagen, um sich den Genuss wissenschaftlicher Forschung und Arbeit möglich zu machen. Geboren am 25. Julius 1819 zu Anklam, wo sein Vater noch als ein geachteter Kaufmann lebt, war er schon während seiner Jugend, die er als Schüler auf dem Gymnasium zu Neu-Ruppin zubrachte, zu längeren Versäumnissen des Schulbesuchs genöthigt. Ebenso mussten seine Universitätsstudien, die er im Herbst 1838 begann, mehrfach durch Reisen und längeren Aufenthalt im älterlichen Hause und auf dem Lande unterbrochen werden, um neue Kräfte zur Fortsetzung der wissenschaftlichen Laufbahn zu gewinnen. Die Erfassung des klassischen Alterthums hatte er sich zum Lebensberufe bestimmt: hieselbst und in Leipzig lag er dem Studium desselben mit Ernst und mit

Eifer ob: an letzterem Orte während des Jahres 1840—1841 unter der Leitung des ehrwürdigen Gottfried Hermann und Moriz Haupts, so wie des der Wissenschaft auch zu früh entrissenen Wilhelm Adolph Becker. In Berlin schloss er sich den philologischen Meistern Böckh und Lachmann an, trieb aber neben den philologischen Studien auch geschichtliche und philosophische; Stuhrs Vorträge und der Umgang mit dem geistreichen und anregenden Lehrer gewannen ihn zugleich für Erforschung der Mythologie. Besonders war es die griechische Sage, die den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Thätigkeit bildete, und im Zusammenhange damit stand seine beständige und eindringende Beschäftigung mit der homerischen Poesie. Die Frucht dieser Studien war seine 1843 erschienene Abhandlung: „*Quaestiones Homericae. Quaestio prima: de undecimi Odysseae libri forma germana et patria*“, die ihm mit ehrenvoller Auszeichnung den Doctorgrad von der philosophischen Facultät der hiesigen Universität erwarb. Sie legte Zeugniß ab von der selbstständigen Forschung und Auffassung Lauers, der darin ebenso geistreich, als mit gründlicher Gelehrsamkeit den Beweis zu führen versuchte, dass die *Νεστιάς* einst ein gesondertes Lied gewesen, dessen Heimath in Böotien zu suchen sei. Im April des Jahres 1846 habilitirte er sich hier als Privatdocent durch eine Antrittsvorlesung über die Bedeutung des mythologischen Studiums, mit besonderem Bezuge auf die wissenschaftlichen Forderungen der Gegenwart, nachdem er sich der Facultät

durch Einreichung einer Abhandlung „Untersuchungen über die Bedeutung und Geschichte der Odysseussage“ und durch eine Vorlesung „über die angeblichen Spuren einer Kenntniss von dem nördlichen Europa im Homer“ vorgestellt und empfohlen hatte. Griechische Mythologie und Einleitung in die epische Poesie der Griechen und hier wieder namentlich Einführung in die homerischen Gesänge und Erläuterung derselben bildeten den Kreis seiner Vorträge: denselben auf Vorlesungen über griechische Privatalterthümer, über die Ethik der Griechen und über ihre dramatische Poesie zu erweitern, beabsichtigte er und hatte reiche Sammlungen und Vorarbeiten dazu gemacht. Aber stete Kränklichkeit, auf einem unheilbaren Herzleiden beruhend, hemmte diese Ausdehnung seiner akademischen Thätigkeit. Auch die sorgsamste Pflege, die ihm seine nur wenige Monate mit ihm verbundene Gattin in liebevoller Treue widmete, vermochte keinen Einhalt zu thun: seine Kraft schwand zusehends. Er suchte Erholung und Stärkung in der Heimat; aber schon wenige Tage nach seiner Ankunft, am 22. März 1850, rief ein sanfter Tod ihn ab. Ein ehrendes Andenken bei Allen, denen er näher getreten, sichern ihm seine edle und liebenswürdige Persönlichkeit, sein wahrhaft sittlicher Charakter, sein unablässiges und ernstes wissenschaftliches Streben. Die Studirenden wusste er nicht nur durch Tiefe und Ausdehnung des Wissens und durch die treffliche und sorgfältig gefeilte Form seiner Vorträge zu fesseln, sondern auf einen engeren Kreis,

der ihm näher trat, übte er durch das Eingehen auf die Studien und Interessen der Einzelnen auch ausserhalb des akademischen Verkehrs einen fördernden und bildenden Einfluss. Für den Gebrauch seiner Zuhörer zunächst hatte er auch einen Grundriss zu einem System der griechischen Mythologie bestimmt, von dem im Laufe des Wintersemesters 1849—50 fast zwei Bogen als Manuscript gedruckt sind. Auf der letzten Seite des zweiten Bogens bricht der Satz ab: zunehmende Schwäche gestattete dem Hinwelkenden nicht, auch nur so viel Manuscript in die Druckerei zu liefern, als zur Ausfüllung der leeren halben Seite nothwendig war.

Auch das Werk, das die Hauptresultate seiner vieljährigen homerischen Forschungen umfassen sollte, seine Geschichte der homerischen Poesie, war ihm nicht gestattet abzuschliessen, ebenso wenig die Sammlung homerischer Aufsätze, der er den Titel „Homerische Studien“ bestimmt hatte. Von beiden Schriften wird gleich eingehender zu reden sein. Zur Ausführung anderer umfassender Plane finden sich in seinen Papieren nur Andeutungen und Sammlungen. Vieles hatte er zu unternehmen sich vorgesetzt; ein Zettel von seiner Hand geschrieben giebt Auskunft über den Gang, den er seinen ferneren Studien vorgezeichnet hatte und die Werke, die er im Verfolge derselben zu bearbeiten gedachte; danach hatte er zu schreiben sich vorgesetzt: Pallas Athene. Eine mythologische Untersuchung; Ansichten über einige Punkte aus der Urgeschichte der Menschheit; die griechische Ethik; ein System der griechischen

Mythologie: diese hatte er auf vier, die Ethik auf zwei Bände berechnet; daran sollte sich ein dreibändiges Werk „der Untergang des Heidenthums und sein Fortleben im Christenthum“ reihen (über seine Auffassung dieses Stoffes finden sich andeutende Winke im Eingange zu der gleich zu erwähnenden Recension des Sommerschen Büchleins über Theophilus), endlich eine Physiologie der Sage, und zwar aller Sage nicht bloss der griechischen. In stillem, geräuschlosem, stetigem Fortarbeiten würde er diese Plane auch durchgeführt haben, wenn das Schicksal ihm längeres Leben vergönnt hätte: jetzt hat er ausser den genannten, sämtlich unvollendeten Schriften (denn auch von den Quaestiones Homericae ist ja nur ein erstes Stück erschienen) nur einzelne Aufsätze publicirt, namentlich eine Reihe von Anzeigen in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik: sie betreffen die Schrift von Zell über die Ilias und das Nibelungenlied (1843 II. November. Nr. 88 fg. S. 704—744), den ersten Band von Hoffmanns Quaestiones Homericae (1843 II. Decbr. Nr. 113 fg. S. 900—907), des gleichfalls in der Blüte seiner Jahre vor Vollendung seiner umfassenden litterarischen Pläne dahingeshiedenen trefflichen und hoffnungsreichen Freundes Sommer Abhandlung de Theophili cum diabolo foedere (1844 II. Novbr. Nr. 93—95. S. 744—756), endlich Eckermanns Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie (1845 II. Novbr. Nr. 81—83. S. 640—664); eine Abhandlung mythologisch-archäologischen Inhalts „Athene mit dem Widder“ findet sich in Ger-

hards Denkmälern und Forschungen Nr. 3. 1849 März S. 22—27. Ueberall Keime, Ansätze, Blüten — gezeigter Frucht wenig. Denn Lauer producirte zögernd und sorgfältig: mit emsiger Beharrlichkeit sammelte er gelehrtes Material, mit Sauberkeit und Genauigkeit verarbeitete er es, mit Aengstlichkeit fast feilte er das Geschriebene: alles Unfertige, Unschöne stiess ihn zurück: er beklagte es (Jahrb. f. wissch. Kr. 1845. II. S. 643), dass die Kunst des Stils jetzt immer seltener würde; „jeder schreibt nach seinem eignen Gutdünken nicht blos was, sondern auch wie es ihm in den Mund kommt und tischt sein gedrucktes Ragout dem Publikum auf.“ Seine eigenen Darbietungen sollten auch in der Form vollendet sein.

Die Rücksicht auf Lauers Ansichten in diesem Punkte musste für uns bei der Herausgabe seines Nachlasses maassgebend sein. Nur das auch äusserlich zum Abschlusse Gediehene durften wir zur Veröffentlichung auswählen. Was zunächst die Fortsetzung der Geschichte der homerischen Poesie anlangt, so mussten wir auf die Mittheilung des dritten und vierten Buches derselben verzichten, die nur in andeutungsweiser Bearbeitung für den akademischen Vortrag vorlagen: jenes „Der epische Kyklos“ sollte in der beabsichtigten Ausführung nach dem vorliegenden Plane Lauers zwei Kapitel enthalten, deren erstes Begriff und Umfang des epischen Kyklos und das Verhältniss der Kunstdichtung zur Volksdichtung abhandeln sollte, während das zweite „die Gedichte des epischen Kyklos“ der Betrachtung

unterzogen hätte; dieses war für die „Geschichte der homerischen Dichtungen“ bestimmt. Lauer wollte dieselbe nach fünf Perioden gliedern; die erste Periode sollte die Zeit von den Homeriden bis Peisistratos umfassen (850—530), die zweite von Peisistratos bis auf Zenodot reichen (530—280), die dritte von Zenodot bis zum Untergange des weströmischen Reichs (280 v. Chr. — 476 n. Chr.), die vierte von dahin bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (476—1453), die fünfte endlich vom Wiederaufleben der Wissenschaften bis auf unsere Zeit. Diese hatte er wieder in drei Abschnitte getheilt: die Zeit der Drucke, die Zeit der ästhetischen und exegetischen Behandlung, die Zeit der Kritik.

Das zweite Buch dagegen, bereits im Drucke begonnen, konnten wir zum Abschlusse bringen: ausser einigen Blättern druckfertigen Manuscripts stand uns zu diesem Zwecke die obenerwähnte Habilitationsschrift und ein Aufsatz „Homer und die Kreophylie“ zu Gebote, welche Lauer selbst bereits zum Theil in sein Werk verarbeitet hatte und weiter in dasselbe verarbeitet haben würde. Das Nähere über die Benutzung dieser Hilfsmittel haben wir an seinem Orte (S. 244 Anm. 108.) gesagt. Wir selbst haben weder Veränderungen vorgenommen noch Lücken zugedeckt: unser Beruf war nur für die Treue der Wiedergabe zu sorgen, nicht umzuschmelzen oder gar anzufügen.

Den Rest dieses Bandes bilden Fragmente von Lauers bereits oben erwähnten homerischen Studien,

die nach der Absicht des Verfassers folgende Aufsätze umfassen sollten: I. Ueber den Ursprung der Sagen und die Darstellung der homerischen. II. Ueber die Bekanntschaft Homers mit dem nördlichen Europa. III. Odysseus und der heilige Rock zu Trier. IV. Die homerische Thierwelt. V. Bezog sich des Achaïos Satyr drama *Αἶθων* wirklich auf Odysseus? VI. Ueber Hom. Od. 2, 328 bis 384. VII. Der Charakter des Odysseus bei den griechischen Tragikern. VIII. Ueber den siebenjährigen Aufenthalt des Odysseus auf Ogygia. IX. Die Träume bei Homer. X. Kreuzfahrt des Grafen Raimond du Bosquet oder Kenntniß der Odyssee im südlichen Frankreich gegen Ende des X. Jahrhunderts. Zu diesen Aufsätzen allen fand sich in Lauers weitschichtigen Collectaneen mehr oder minder vollständiges Material, hie und da war die Ausführung begonnen: druckfertig erschien nur der zweite in Form der im Jahre 1846 vor der Facultät gehaltenen Vorlesung und ein Bruchstück des siebenten, das den Odysseus bei Sophokles zum Gegenstande hat. In Bezug auf den ersteren aber halten wir für Pflicht zu erinnern, dass er in seiner jetzigen Gestalt vier Jahre vor Lauers Tode niedergeschrieben ist und dass derselbe, wie wir vermuthen, in einem oder dem andern Punkte wohl später seine Ansicht geändert hat.

Mit diesen Aufsätzen haben wir unter demselben Titel zwei andere vereinigt, die zwar Bruchstücke eines Collegienheftes über die Odysseussage, aber von so eigenthümlicher Auffassung sind, dass wir ihren Abdruck glaubten verantworten zu dürfen, während wir andere,

minder originelle und gefeilte Partien auch dieses Heftes zurückhalten. Die hier mitgetheilten Abschnitte behandeln die Volkssage vom Odysseus und den homerischen Charakter desselben. Umfassender wird derselbe Stoff in Verbindung mit einer allgemeinen Einleitung, die im Wesentlichen dem ersten Kapitel des zweiten Buchs der Geschichte der homerischen Poesie entspricht, und mit der Betrachtung der troischen Sage in einem andern Manuscript behandelt, das gleichfalls dem Forscher manchen eigenthümlichen Gedanken, manche willkommene Notiz bietet, aber nicht ausgeführt genug ist, um vor das Publikum treten zu können. Ausserdem bildet den Nachlass eine Reihe von Heften, Aufsätzen, Excerpten und Collectaneen über fast alle Punkte der homerischen Frage, namentlich ein überaus reiches und sorgfältiges Verzeichniss der homerischen Litteratur, das die gänzliche Unzulänglichkeit des Nettoschen Versuches auf den ersten Blick erkennen lässt. Alle diese Papiere sind von den Hinterlassenen Lauers der hiesigen Universitäts-Bibliothek geschenkt worden und so ist wenigstens dafür gesorgt, dass den Mit- und Nachforschern die Früchte der Thätigkeit unseres entschlafenen Freundes zu Gute kommen. Möchten geschickte Hände diesen Schatz heben, möchte vor Allem der Geschichte der homerischen Poesie ein gleich fähiger und gleich eifriger Fortsetzer erstehen.

Berlin, am 12. April 1851.

Theodor Beccard.
Martin Hertz.

Inhaltsverzeichniss.

I. Geschichte der homerischen Poesie. Erstes und zweites Buch.

Einleitung. Seite 1 — 68.

Erstes Buch: Die Ueberlieferung des Alterthums von Homer. S. 69 — 130.

Erster Abschnitt: Die Quellen und Hülfsmittel. S. 69 — 84.

Zweiter Abschnitt: Das Vaterland des Homer. S. 84 — 114.

Dritter Abschnitt: Das Zeitalter des Homer. S. 115 — 130.

Zweites Buch: Der Ursprung der homerischen Gedichte. S. 131 bis 244.

Erster Abschnitt: Der Ursprung des Stoffes. S. 131 — 180.

Kap. 1. Das objective Element der Sage. S. 131 — 174.

Kap. 2. Das subjective Element der Sage. S. 174 — 180.

Zweiter Abschnitt: Der Ursprung der Form. S. 180 — 244.

Kap. 1. Die qualitative Form. S. 180 — 188.

§. 1. Die Wahl des Stoffes. S. 180 — 185.

§. 2. Die Umwandlung des Stoffes. S. 185 — 188.

Kap. 2. Die quantitative Form. S. 188 — 244.

§. 1. Ursachen. S. 188 — 190.

§. 2. Mittel. S. 190 — 194.

§. 3. Gestalt. S. 194 — 198.

§. 4. Urheber. S. 198 — 244.

II. Homerische Studien.

1. Ueber die Volkssage vom Odysseus. S. 247 — 258.
2. Der homerische Charakter des Odysseus. S. 259 — 272.
3. Odysseus bei Sophokles. S. 273 — 292.
4. Ueber die angeblichen Spuren einer Kenntniss von dem nördlichen Europa im Homer. S. 293 — 324.

I.

Geschichte der homerischen Poesie.

Erstes und zweites Buch.



Einleitung.

Es ist nach so vielen abmahnenden Versuchen gewiss eine schwierige und gewagte, aber freilich gerade deshalb auch um so anziehendere Aufgabe, dem Ursprunge und der Entwicklung der homerischen Poesie nach zu spüren, sie auf ihrem Wege von den ersten Keimen an, wenn es möglich wäre, bis auf unsre Zeit zu verfolgen. Länger schon als zwei Jahrtausende sind die beiden grossen Dichtungen, welche den Namen Homers zu einem so erhabenen gemacht, Gegenstand eifrigen wissenschaftlichen Forschens gewesen und doch bis jetzt fast nur geblieben was sie waren: zwei ungelöste Räthsel. Eine solche Erfahrung scheint allein hinreichend, um Muth und Selbstvertrauen sinken zu machen und von einem Unternehmen zurückzuschrecken, welches so wenig Aussicht auf Erfolg gewährt. Oder sollte es die Zuversicht in unsre Kraft nicht schwächen, wenn wir sehen, dass das Alterthum selbst, dem ungleich ergiebiger Quellen, als uns, für diese ganze Untersuchung geflossen haben müssen, zu keinem festen und in sich übereinstimmenden Resultate weder über den Verfasser der Ilias und Odyssee, noch über die älteste Geschichte dieser Epen zu gelangen vermochte? Nur eines oberflächlichen Blickes auf

die homerischen Studien des Alterthums bedarf es, um sich hiervon zu überzeugen. Obgleich den Alten vieles zu Gebote stand, dessen wir entrathen, haben sie dennoch sicheres nicht ermittelt. Reich an Stoff blieben sie arm an Wissen. Es wusste das Alterthum nichts von Homer, wie viel es auch wusste.

— Von den Bestrebungen der neuern Zeit ist wenig er-muthigenderes zu sagen. Statt die Frage nach dem Ursprunge der homerischen Gedichte über den Standpunkt, auf welchem das Alterthum sie uns hinterliess, hinauszuführen, hat man sie entweder um nichts gefördert — indem man sich begnügte die Angaben und Meinungen der alten Schriftsteller darüber zu sammeln, höchstens mit sehr unerheblichen Bemerkungen zu begleiten —, oder geradezu noch mehr verwirrt — indem man sie in einer Weise beantwortete, welche gleich sehr der Ueberlieferung wie dem gesunden Urtheile widerspricht. Es lag in beiden Fällen die Schuld vornemlich an der falschen Stellung, welche man der Tradition des Alterthums von Homer gegeben oder zu ihr eingenommen hatte. Erst F. A. Wolfs ewig grosse Prolegomenen haben die Untersuchung einen beträchtlichen Schritt weiter geführt, ihr neue Bahnen eröffnet. Indem Wolfs vorzugsweise negative Kritik dem Ansehn der Ueberlieferung, welche bisher einen ungemessenen und darum schädlichen Einfluss auf die Forschung ausgeübt hatte, vielleicht mit all zu grosser Strenge entgegentrat, richtete sie den Blick auf die homerischen Gedichte selbst als auf die zuverlässigsten Quellen, aus denen man Kunde von ihrem Ursprunge und ihrer ältesten Geschichte schöpfen müsse. Was seitdem über Homer geschrieben ist hat zumeist die von Wolf eingeschlagene Richtung weiter verfolgt oder näher bestimmt, ohne jedoch bis zu einem einheitlichen Ergebnisse gelangt zu sein. Vielmehr stehen sich auch jetzt

noch die beiden Parteien, von denen die eine die Tradition, die andere die Gedichte zu ihrem Ausgangspunkte nimmt, so ausschliessend gegenüber, dass die Entscheidung für eine derselben eben so gewagt, als eine Vermittelung beider schwierig, ja unmöglich erscheinen muss. Wenn man unter solchen Umständen von einem Vorhaben abliesse, dessen Zweck es ist nicht bloß eine historische Uebersicht über das was alte und neue Gelehrte über Homer berichtet gedacht oder geurtheilt haben, sondern zugleich auf Grundlage der bisherigen Forschungen eine selbständige Darstellung namentlich des Ursprungs und ersten Bestehens der homerischen Gedichte zu geben, so würde das nur zu natürlich sein. Man hat zu fürchten, dass man irrt wie andre vor uns, oder dass man, einer Partei den Vorzug gebend, es mit der andern, oder endlich, wenn man beiden gerecht werden will, es mit beiden verdirbt. Dazu kommt dass erst vor kurzem noch einer der kompetentesten Richter geurtheilt hat, dass er nicht wisse ob die homerische Frage nicht schon weiter gefördert sein könnte, wenn man, mit minderm Aufwand von Gelehrsamkeit und Theorie, nicht alles auf einmal aus den ersten Gründen zu erforschen versucht hätte, den Ursprung und die Ausbildung der troischen Sagen, die Entstehung von Liedern über die troischen Begebenheiten, und die Entstehung der beiden homerischen Gedichte.

Wenn ich es dennoch trotz so vieler abmahnenden Stimmen wage eine Geschichte der homerischen Poesie von ihren ersten Anfängen bis auf unsre Tage zu schreiben, so geschieht es weder aus Unbekanntschaft mit ihren Schwierigkeiten noch aus Ueberschätzung der eigenen Kraft. Aber der Reiz, die Anziehungskraft eines solchen Unternehmens ist grösser, als die Gefahr dabei. Gerade weil sein Gegenstand ein so dunkler und bisher so wenig aufgehellter ist,

hat es etwas unendlich verführerisches und fordert, wie oft man sich verzweifelnd von ihm wende, immer von neuem unsern Muth heraus. Zu ergründen woran das Alterthum vergeblich sich abmühte und womit man auch in neuerer Zeit unausgesetzt, aber in widersprechendster Weise beschäftigt gewesen ist, darf wohl für eine bei allen Schwierigkeiten allen Gefahren anziehende und lohnende Aufgabe gelten; und dies um so mehr als die homerischen Gesänge die ältesten Denkmale der ganzen griechischen Litteratur sind. Aus einer dunklen unbekannten Vergangenheit, von der nur einige sagenhafte Töne zu uns herüberklingen, treten uns mit einem Male jene dichterischen Schöpfungen entgegen, die in der ganzen nachfolgenden Zeit des griechischen Lebens nicht ihres Gleichen gefunden haben, viel weniger noch übertroffen worden sind. Wie entstanden sie? welche Einflüsse, welche Begünstigungen haben an ihrer Hervorbringung mitgewirkt? wann und wo wurden sie gedichtet? wer war der grosse Geist, der sie verfasste? das sind Fragen, die sich uns wieder und wieder aufdrängen, deren Beantwortung wir mit ganzer Seele wünschen. Je mehr sich aber der Dichter und seiner Gesänge Ursprung unsern Augen entzieht, je mehr ihn das Zwielficht verblichener Erinnerungen umschleiert, um so mehr fühlen wir uns gereizt es zu erhellen, mit unserem Blicke die Dunkelheiten zu durchdringen, die uns den Gegenstand unserer Wünsche verdecken.

Dieses Verlangen wird wesentlich erhöht durch die Wahrnehmung, dass wir fast keinen Theil des ganzen hellenischen Lebens betrachten können, ohne auf Homer zurückgeführt zu werden: ein so bedeutendes Element in demselben machte er aus. Werfen wir einen Blick auf diese Stellung, welche Homer einnahm, und auf den Einfluss, den er dadurch ausgeübt hat.

Seit den frühesten Zeiten und von Anfang an waren die homerischen Gesänge dem Volke gesungen, in den Städten, in den Häusern der Fürsten und an den Götterfesten vorgetragen worden¹⁾. Einige Jahrhunderte später finden wir sie als Gegenstand des Unterrichts in den Schulen. Sollten auch jene Sagen, denen zufolge Phemios und Homeros als Schulmeister sich ihren Unterhalt verdienten, einer zu jungen Zeit angehören, um dafür zu zeugen, so scheint doch der bekannte Vers des Xenophanes aus Kolophon ἐξ ἀρχῆς καὶ Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήχασιν πάντες²⁾ kaum auf etwas anderes bezogen werden zu können, als auf einen Unterricht der Jugend im Homer³⁾. Bestimmter ist ein solcher nachweisbar für die Blüthezeit Athens, in welcher nicht blos Sophisten und Rhapsoden junge Leute im Homer unterrichteten, sondern dasselbe auch in den Schulen stattfand⁴⁾. Aus Xenophons Gastmahl (cp. 3, 5 sq.) erfahren wir, dass Nikeratos, damit er ein tüchtiger Mann würde, von seinem Vater gezwungen worden war, den ganzen Homer auswendig zu lernen, so dass er ihn hersagen konnte, und dass er dem Stesimbrotos und Anaximandros und Andern viel Geld gegeben hatte für ihre allegorische Erklärung des Homer. Von Alkibiades wird erzählt⁵⁾, dass er einen Schulmeister, bei welchem er vergeblich nach einem Exemplar des Dichters gefragt hatte, mit einer Ohrfeige gestraft und einem andern, der sich rühmte einen von ihm verbesserten Homer zu besitzen, entgegnet habe: warum

¹⁾ S. unten B. IV. Abschnitt I. Erste Periode.

²⁾ Bei Herodian. περὶ διχρ. p. 366 Lehrs. (296 Cram.). Draco Strat. de metr. p. 33.

³⁾ Welcker der epische Cycl. Bonn 1835. 8. p. 186.

⁴⁾ Vgl. F. Cramer Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im Alterthume. Bd. I. Elberfeld 1832. 8. p. 282 sq.

⁵⁾ Plutarch. Alcib. cp. 7. Apophtheg. p. 186 E. Aelian. V. H. XIII, 38.

lehrst Du denn die Fibel und unterrichtest nicht lieber Erwachsene, wenn Du doch den Homer zu verbessern im Stande bist? So sagt denn auch Isokrates⁶⁾: ich glaube, dass die homerischen Gesänge einen um so grösseren Ruhm erlangt haben, weil sie so schön die gegen die Barbaren Kämpfenden verherrlichen, und dass deshalb unsre Vorfahren diesen Dichtungen eine so ehrenvolle Stellung sowohl bei den musischen Wettkämpfen als auch bei der Unterweisung der Kinder haben geben wollen, damit wir, die wir so vielfach diese Lieder hören, Hass gegen die Barbaren daraus lernen und den Tugenden der vor Troia Kämpfenden nachzueifern möchten." Plato, dem von seinem philosophischen Standpunkte aus diese Bedeutung Homers bei dem Unterrichte und der Erziehung der Jugend missfallen musste⁷⁾,

⁶⁾ Panegy. 159.

⁷⁾ Ueber Platos ungünstiges Urtheil über Homer hatte Ailios Serapion geschrieben *εἰ δικαίως Πλάτων Ὅμηρον ἀπέπεμψε τῆς πολιτείας* (Suid. s. v.), Dio Chrysostomos *ἐπὶ τοῦ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα δ'* (Suid.). Des Maximus aus Tyrus Diss. XXIII. betrifft gleichfalls die Frage *εἰ καλῶς Πλάτων Ὅμηρον τῆς πολιτείας παρήτήσατο*. Vgl. G. Paquelin *Apologème pour le grand Homère contre la reprehension du divin Platon sur aucuns passages de celui*. Lyon 1577. 4. Couture *Sentiment de Platon sur la poésie* (Hist. de l'Acad. d. Inscr. Tom. I. p. 215—219 ed. 4.). A. M. Riccius *de Platone Homerum e republica dimittente* (Dissertatt. Homericæ. Tom. I. Florent. 1740. 4. no. V; ed. Born. Lips. 1784. 8. p. 42—49). D. Beck *Examen causarum cur studia liberalium artium imprimisque poeseos a philosophis veteribus aut neglecta aut impugnata fuerint*. Lips. 1785. 4. — F. A. Wiedeburg *Ueber die Vorwürfe die Plato den Dichtern macht*. Helmst. 1789. 4. — C. L. Pörschke *de Platonis sententia poetas e republica bene constituta expellendos*. Regimont. 1803. 4. — R. Schramm *Plato poetarum exagitator s. Platonis de poesi poetisque judicia*. Vratislav. 1830. 8. — Auf der andern Seite fehlt es nicht an Vergleichungspunkten zwischen Homer und Plato, wie schon die Alten selbst bemerkt haben, z. B. Dionys. Halic. ad Pomp. I, 13. Longin. de sublim. XIII, 3. Hierauf bezogen sich auch wohl die Schriften des Grammatikers Telephos (*περὶ τῆς Ὁμήρου καὶ Πλάτωνος συμφωνίας*, Suid. Τηλ.) und des Peripatetikers Aristokles aus Messina (*πότερον σπουδαιότερος Ὅμηρος ἢ Πλάτων*, Suid. Ἀρ.).

vermochte dennoch nicht ihn davon zu verdrängen. Homer behielt diese seine Stellung die ganze Dauer des Griechenthums hindurch⁸⁾, wovon wir gerade aus der Zeit der Zerstörung Korinths, mit welchem Ereignisse man die Selbstständigkeit der Griechen als beendet anzusehen pflegt, ein eben so schönes als treffendes Beispiel haben. Als der römische Feldherr Mummius siegreich in die eroberte Stadt eingezogen war, befahl er denjenigen von den gefangenen Knaben, welche des Schreibens kundig waren, unter seinen Augen einen Vers aufzuschreiben. Ein Knabe schrieb die Worte des klagenden Odysseus (ε, 306): *τρισμακάρες Δαναοὶ καὶ τετράκις, οἳ τότ' ὄλοντο* und bewirkte dadurch, dass Mummius zu Thränen gerührt ihm und allen seinen Verwandten die Freiheit schenkte⁹⁾. — Diese Beispiele des Gebrauchs der homerischen Gedichte in den Schulen, die sich leicht vermehren liessen¹⁰⁾, mögen genügen um die hohe Stelle, die man dem Homer für die geistige Ausbildung der Jugend einräumte und die er auch in dem römischen¹¹⁾ und christlichen¹²⁾ Alterthum sich zu verschaffen gewusst hat, zu bezeichnen.

vgl. noch Maxim. Tyr. XXXII, 3 p. 120 sqq. Reisk. (der übrigens des Dio Chrysost. Or. LV kopiert hat) und Themist. Or. XV p. 189 Hard. Von den Neuern behandeln diesen Gegenstand G. Massieu *Parallèle d'Hom. et de Platon* (Mem. de l'Ac. d. Inscr. Tom. II, p. 1—16). J. J. Garnier *Observ. sur le parallèle d'Hom. et de Platon* (Hist. de l'Ac. d. Inscr. Tom. XLII, p. 11 sqq.). Morgenstern *Commentt. III de republ. Plat.* Hal. 1794. 8. p. 256 sqq. u. A. — Nur der Auszeichnung wegen nennt Panaitios (Cic. Tusc. I. 32, 79) den Plato *Homerum philosophorum*, wie Aisop dem Julian Or. VII. p. 207 C. Spanh. *τῶν μύθων Ὅμηρος* heisst.

⁸⁾ Vgl. z. B. Stat. Silv. V. 3, 148 sqq. Dio Chrys. Or. XI. p. 308 Reisk. Heraclit. Alleg. Hom. cp. I.

⁹⁾ Plutarch. Q. Symp. IX. 1, 2. p. 737 A.

¹⁰⁾ S. einiges noch weiterhin.

¹¹⁾ Davon später B. IV. Absch. I. Dritte Periode.

¹²⁾ Dies beweist unter andern die Rede Basilios des Grossen,

Dass aber die Beschäftigung mit Homer in den Schulen zugleich eine ausserordentlich vertraute gewesen und für das spätere Leben geblieben sein müsse, würde, wenn nichts anderes, so doch schon die ungemeine Bekanntschaft mit diesem Dichter lehren, der wir nicht blos in den Schriften, sondern auch in dem Leben der Griechen begegnen. Es giebt verhältnissmässig sehr wenige Schriftsteller, die sich nicht in irgend einem Punkte auf Homer als Gewährsmann beriefen oder eines seiner Aussprüche zur Ausschmückung ihres Vortrags oder sonstwie in geistreicher Anwendung bedienten. Die Redner beziehen sich vor dem Volke auf ihn und in einer Weise, dass man sieht, welch eine genaue Bekanntschaft mit ihm sie voraussetzten und voraussetzen durften¹³⁾. Eine Menge vortrefflicher Antworten und Bemerkungen, die mit homerischen Versen oder Ausdrücken gegeben wurden, sind uns erhalten¹⁴⁾ und zeigen ebenso die geistreiche Schlagfertigkeit der Hellenen als ihre intime Kenntniss des „Dichters“, wie sie ihn schlechtweg zu benennen pflegen und von dem sie nicht wenig in sprichwörtlichen Gebrauch nahmen¹⁵⁾.

der von 351—379 Bischof von Caesarea in Kappadocien war, *Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* (Opp. Omn. ed. Garnier. Tom. II. Paris 1722. fol. p. 173 sqq.). Vgl. was Julian. Misop. p. 351 C. (Opp. Omn. ed. Spanheim. Tom. I. Lips. 1696. fol.) von seinem Lehrer Mardonios erzählt.

¹³⁾ Lycurg. adv. Leocr. §. 102. Aeschin. adv. Tim. 133. 141. 142 sqq. adv. Ctesiph. 231. Demosth. Epitaph. 29. Erot. 25. Vgl. Isocr. ad Nic. 48. adv. Soph. 2.

¹⁴⁾ Bei Diogenes Laertius, Plutarch, Athenaios u. A. Ganz besonders treffend ist die Antwort, welche Xenokrates, der Schüler Platons, dem Könige Antipatros von Macedonien gab, Diog. Laert. IV. 2, 9.

¹⁵⁾ Macrobi. Saturn. V, 16 p. 536 sq. Zeun. *Homerus omnem poësim suam ita sententiis farsit, ut singula eius ἀποφθέγματα vice probiorum in omnium ore fungantur.* Vgl. Zenob. III, 64. Reiches

Diese grosse Bekanntschaft der Griechen mit Homer wurde nicht wenig gefördert durch eine Sitte, welche wir seit ziemlich alter Zeit unter ihnen verbreitet finden, die Sitte nemlich aus Homer in der verschiedensten Weise den Stoff für gesellige Unterhaltung zu entlehnen. Als durch die Sophisten und Rhetoren unmittelbar oder durch die von ihnen ausgehende Bildung die homerischen Gedichte anfangen Gegenstand sprachlicher und sachlicher Untersuchung zu werden, begegnete man manchen dunklen unverständlichen Wörtern, doppeldeutigen oder einander widersprechenden Stellen; man verlangte Aufklärung über Dinge, welche im Dichter nur angedeutet oder ganz unerwähnt gelassen waren; man fand dies und jenes auffallend, wohl gar unpassend und suchte für alle Zweifel, alle Dunkelheiten und Skrupel, die einem aufstiegen, um so eifriger Belehrung, als es einen Dichter betraf, den man von Jugend auf lieb und werth gehalten hatte. So entstand theils eine Litteratur, welche solche homerischen Fragen und Probleme behandelte¹⁶⁾, theils die Sitte über dergleichen einer Erörterung bedürftige Punkte der homerischen Gedichte sich in geselligem Kreise zur Belehrung und zum Zeitvertreib zu unterhalten. Diese Sitte hörte mit den genaueren wissenschaftlichen Untersuchungen über Homer, wie sie späterhin zu Alexandrien betrieben wurden, nicht auf, war vielmehr auch dort und verbreitete sich zugleich mit der Wissenschaft von Hellas nach Rom, so dass sie erst mit dem Alterthume selbst scheint untergegangen zu sein¹⁷⁾.

Material giebt Jacob Duport *Homeri gnomologia*. Cantabrig. 1660. 4., obgleich es wenig übersichtlich angeordnet ist.

¹⁶⁾ S. weiterhin B. IV. Absch. I. Zweite Periode.

¹⁷⁾ Lehrs *De Aristarchi studiis homericis*. Regim. 1833. 8. p. 210 sq. Der gelehrte Verfasser behandelt den ganzen in Rede stehenden Gegenstand so gründlich, dass ich nichts besseres thun konnte, als ihm folgen.

Den vorzüglicheren Grammatikern freilich sagte sie wohl nicht eben zu, weil sie für ein gründlicheres Verständniss Homers wenig abwerfen mochte und dieselben in ihrer ausmerzenden und verbessernden Kritik ein sehr geeignetes Mittel besaßen über die meisten Skrupel hinweg zu kommen, welche für Andre vorhanden waren, die von einer solchen Kritik keine Notiz nahmen oder nehmen wollten. Aber die unbedeutenderen Grammatiker hielten gerade auf sich widersprechende oder sonst schwierige und anstössige Stellen, weil sie die verbessernde Kritik verschmähten und es vorzogen, was auch heutiges Tags viele thun, mit allerlei Erklärungen derartigen Stellen zu helfen, oder weil ihnen ganz besonders solche Schwierigkeiten des homerischen Textes Gelegenheit darboten, ihre Gelehrsamkeit zu zeigen. In Alexandrien war hierfür auch äusserlich gesorgt, indem in dem Museum daselbst eine Promenade und Halle (*περίπατος καὶ ἐξέδρα* Strab. XVI, 793) sich befanden, die zu solchen gelehrten Conversationen sehr geeignet waren, und man ausserdem, im Falle man ihrer bedurfte, die Bücher der Bibliothek zur Hand hatte¹⁸⁾. Ja, dem Porphyrios zufolge befand sich hier ein eigenes Buch, in welches die vorgelegten Fragen nebst den Antworten eingetragen wurden¹⁹⁾. Anfänglich mag diese Art gelehrter Unterhaltung noch einen ziemlich achtbaren Charakter gehabt haben, aber es lag in der Natur derselben, dass das Moment des Belehrens allmählig ganz in den Hintergrund, das des Prahlens mit einer im übrigen unbrauchbaren Gelehrsamkeit dagegen

¹⁸⁾ Lehrs p. 213.

¹⁹⁾ Porphyr. beim Sch. Ven. I, 684: *ἐν τῷ μουσείῳ τῷ κατὰ Ἀλεξανδρείαν νόμος ἦν προβάλλεσθαι ζήτημα καὶ τοὺς γινομένους λύσεις ἀναγράφεσθαι*. Wolf Prolegg. p. CXCV (*faciebant quasi quosdam commentarios sodalicii, inspiciendos forsan Ptolemaeis, cum conquerent*). Lehrs p. 227.

hervortrat, so dass zur Kaiserzeit das Gewicht eines Grammatikers sich fast nur noch nach der Leichtigkeit bestimmte, mit der er jede an ihn gerichtete Frage zu beantworten wusste. Dass die Grammatiker hieran grösstentheils selbst schuld waren, ist nicht zu leugnen, und es geschah jenem, der sich zu Rhodos im Theater mit seiner Kunst hören lassen wollte und die Anwesenden aufforderte, ihm einen Vers zu nennen, über welchen er sprechen könne, ganz recht als einer ihm den Vers der Odyssee aufgab (ι, 72): *Weg mit Dir von der Insel, Elendester der Menschen*²⁰⁾. Auf der andern Seite dagegen scheint, wie in andern Dingen, so auch hierin der Einfluss der Fürsten, in deren Nähe man sich sowohl zu Alexandrien als zu Rom befand, demoralisierend gewirkt zu haben, da sich dieselben an derartigen Unterhaltungen betheiligten, ohne doch das rechte Interesse dafür zu besitzen. Dies darf man eben sowohl von Ptolemaios Philadelphos und Hadrian behaupten, die sich mit den alexandrinischen Gelehrten über solche spitzfindige Fragen unterhielten²¹⁾, als von Tiberius, welcher den Grammatikern — *quod genus hominum praecipue appetebat* — mit allerlei Fragen zusetzte: wer die Mutter der Hecuba gewesen? welchen Namen Achill unter den Töchtern des Lykomedes geführt? was die Sirenen zu singen gepflegt?²²⁾

²⁰⁾ Plutarch. Q. Symp. IX. 1, 4. p. 737. Doch lässt sich hier auch an einen von den Homeristen denken, von denen B. IV. Abschnitt I. Zweite Periode die Rede sein wird.

²¹⁾ Athen. XI, 493 F. Spartian. Hadr. cp. 20.

²²⁾ Sueton. Tiber. cp. 70. — Andere Fragen, welche man discutierte, führt Gellius N. A. XIV, 6 an: weshalb Telemach den Peisistratos mit dem Fusse und nicht mit der Hand geweckt habe (ο, 45)? wie die von der Skylla verschlungenen Gefährten des Odysseus geheissen? ob von den fünf Metalllagen, aus denen der Schild des Achill bestand, die goldene die letzte oder mittelste gewesen? vgl. Senec. Ep. 88.

Weit mehr als diese ursprünglich mehr gelehrte, dann in alberne Gelehrtenprahlerei ausartende Unterhaltung über Homer trug zur Verbreitung der Kenntniss dieses Dichters eine andre bei, die man in fröhlicher Gesellschaft anstellte. Wenn man nach beendigtem Mahle noch heiter gestimmt bei einem Becher Weins beisammen war, erging man sich gern in allerlei Plaudereien, die ohne anstrengend zu sein Witz und Scharfsinn in reichem Maasse zu zeigen gestatteten²³⁾. Sie mussten Gegenstände betreffen, die für alle interessant und allen bekannt waren, weil nur so der Zweck der Unterhaltung aller, den man damit verfolgte, erreicht wurde²⁴⁾. Hierzu eignete sich Homer nun ganz vorzüglich, weil nicht bloß die Theilnahme für ihn, sondern auch die Bekanntschaft mit ihm eine allgemeine war und er den reichlichsten Stoff zu Gesprächen gedachter Art darbot. Eine Vorstellung von der Art und Weise derselben gewinnen wir aus den Plutarchischen Tischgesprächen, einer Schrift, die nach andern Vorbildern gleicher Gattung in Form eines gelehrten Werkes nur den Gebrauch des gewöhnlichen Lebens widerspiegelt. Sie enthält ausser unzähligen Anspielungen auf Homer und Anwendungen seiner Worte im Verlauf der Rede allerlei ganz unterhaltende Erörterungen über Themata aus diesem Dichter. Es wird da (I, 9), mit Rücksicht auf Nausikaa, die Frage aufgeworfen warum es besser sei mit weichem Wasser zu waschen, als mit Meerwasser? weshalb Homer in der Beschreibung von

²³⁾ Lehrs p. 214 sqq. Die Abhandlung Gedoyn's des *plaisirs de la table chez les Grecs* (Hist. de l'Acad. des Inscr. Tom. II. p. 75—78 ed. 8.) enthält nichts hierher Gehöriges. — Ueber Veranlassung solcher Gastmähler s. W. A. Becker Charikles. Leipzig 1840. Bd. I, 418 sqq.

²⁴⁾ Wer Unpassendes vorbrachte (Gell. N. A. I, 2) war eben so wenig gern gesehen, als wer nicht mitsprach (Plutarch. Q. Symp. III prooem. p. 644 E.).

Wettkämpfen immer zuerst den Faustkampf, dann den Ringkampf, in letzter Stelle den Wettlauf nenne (II, 5)? was das Homerische *Ζωρότερον δὲ κέραιρε* bedeute (V, 4)? warum Homer den Apfel *ἀγλαόκαρπος* (V, 8), das Salz *θειόν* (V, 10), andre Flüssigkeiten mit besondern Beiwörtern, das Oel allein *ἰγρόν* (VI, 9) nenne? an welcher Hand Diomedes die Aphrodite verwundet habe (IX, 4)? und endlich werden (IX, 13) einige rechtliche Fragen beim Zweikampfe des Paris und Menelaos erörtert. Natürlich musste, wer sich bei dem Gespräche über solche homerischen Gegenstände theiligen wollte, in dem Dichter sehr bewandert sein und hatte somit diese Sitte der *συμποσιακὰ προβλήματα* auch wieder rückwirkend eine grössere Beschäftigung mit Homer zur Folge.

Wenn so die allgemeine Bekanntschaft der Hellenen mit Homer einerseits in der schon in den Schulen begonnenen und später fortgesetzten Beschäftigung mit ihm zu suchen ist, so andererseits in dem daneben nach wie vor fortbestehenden mündlichen Vortrage der homerischen Lieder durch Rhapsoden. Aus dem Anfange des platonischen Gespräches *Jon*, so wie aus andern Stellen des *Platon* und *Aristoteles* ²⁵⁾ ersehen wir, dass zur Zeit dieser beiden Männer die Rhapsoden noch in grosser Blüthe standen. Noch damals trugen sie, wie es vor zweihundert Jahren durch *Solon* eingeführt worden war, an den *Panathenaien* die homerischen Gesänge vor ²⁶⁾ und wanderten von Stadt zu Stadt, von Fest zu Fest, um mit ihrer Kunst Ruhm und Unterhalt zu erwerben. Dass zu seiner Zeit das Rhapsodieren des Homer ganz gewöhnlich war, bezeugt

²⁵⁾ Plat. Legg. II, 658 D. Ps. Hipparch. p. 229 B. u. a. Aristot. Poet. cp. 26.

²⁶⁾ Lycurg. adv. Leocr. §. 102. Isocrat. Paneg. 159. (s. not. 6).

auch Aischines²⁷⁾. Wann es aufgehört habe ist mit Sicherheit nicht anzugeben; vermuthlich aber hat es, obschon mit minderem Ansehn, während des ganzen hellenischen Lebens bestanden²⁸⁾.

Bei dieser von Homer im Alterthum eingenommenen Stellung ist es leicht begreiflich, wie sein Einfluss fast auf alle Verhältnisse ein so bedeutender sein konnte, als wir finden dass er wirklich gewesen ist.

Es ist ein bekanntes und viel besprochenes Wort des Herodot²⁹⁾, dass Homer und Hesiod den Hellenen ihre Götterwelt gedichtet, den Göttern ihre Namen gegeben, Ehren und Geschäfte zugetheilt, ihre Gestalten bezeichnet haben. Wie man auch über diese Ansicht des Herodot urtheilen und ein wörtliches Verständniss zurückweisen mag, so viel ist gewiss dass hauptsächlich jene beiden Dichter, und vorzugsweise wiederum Homer, zu jener reichen Gliederung und Ausbildung der griechischen Götterwelt beige-

²⁷⁾ adv. Tim. s. not. 13.

²⁸⁾ Bei der Hochzeit des Ptolemaios mit seiner Schwester fand der Rhapsode vielen Beifall, der seinen Vortrag mit den Worten begann: Ζεὺς δ' Ἥρην ἐκάλεσσε κασιγνήτην ἄλοχόν τε (Σ, 356), Plutarch. Q. Symp. IX. 1, 2 p. 736 F. vgl. J. Kreuser Homerische Rhapsoden. Köln 1833. 8. p. 138 sq.

²⁹⁾ II, 53: οὗτοι (Ἡσίοδος καὶ Ὀμηρος) δέ εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημῆναντες. vgl. Bähr zu dieser Stelle, und ausser den von Bode de Orpheo. Gotting. 1824. 4. p. 48 sq. not. 4. angeführten Schriften G. Hermann de mythol. Graec. antiq. (Opusc. II, 171). O. Müller Proleg. zu einer wissenschaftl. Mythologie. Göttingen 1825. 8. p. 213. Gr. Literaturgesch. Breslau 1841. 8. Bd. I. p. 153. Weisse Ueber den Begriff, die Behandlung u. d. Quellen d. Mythol. Leipzig 1828. 8. p. 44 sq. Böttiger Kunstmythologie Bd. II. Dresden 1836. 8. p. 295. Stuhr Die Religionssysteme der Hellenen. Berlin 1838. 8. p. 20 sq. 175 sq. Göttling (Hesiodi carmina. ed. II. Goth. 1843. 8.) p. XLI. Schömann Ind. lectt. Gryph. 1842. 4. p. 3.

tragen haben, durch welche sie sich auszeichnet. Namentlich Homer war es, der einzelne Gottheiten einzelner Stämme und Landschaften, indem er sie mit sich überallhin verbreitete, zu allgemeinerer Anerkennung brachte und somit bewirkte, dass durch ganz Hellas eine im wesentlichen durchaus gleiche Religion herrschend wurde. Aber nicht bloss äusserlich und dem Namen nach; sondern indem die homerischen Gedichte die bedeutendsten Götter fast alle handelnd und in den Gang der Begebenheiten eingreifend auftreten, in scharf gezeichneten sinnlichen Umrissen, in fest ausgeprägtem Charakter erscheinen lassen, verursachten sie, dass die allgemeinen Vorstellungen von diesen Göttern dieselben Formen und denselben Charakter annahmen, die sie festgestellt hatten. Dadurch, dass die homerischen Lieder durch Sänger in allen Theilen Griechenlands vor versammeltem Volke vorgetragen wurden, verbreiteten sich die in ihnen enthaltenen religiösen Anschauungen ganz allgemein und erhielten so zu sagen kanonisches Ansehn³⁰⁾. Wie gross dasselbe gewesen sein müsse, ist wie aus vielem andern so namentlich aus der heftigen Opposition zu ersehen, welche die Philosophen gleich von Anfang an gegen Homer erhoben. Denn ihre Angriffe wegen unwürdiger Vorstellungen von den Göttern richteten sie besonders gegen Homer, da sie ihn als den vornehmsten Erfinder und Verbreiter dieser

³⁰⁾ Dies gilt natürlich mehr von dem mythologischen Glauben und der aus ihm hervorgehenden Moral, als von dem Kultus, der schon deshalb, weil er im Homer fast ganz zurücktritt, weniger Einfluss leiden konnte (C. Fr. Hermann Gottesdienstl. Alterth. d. Gr. Heidelberg 1846. §. 6. p. 24.). Dass es dennoch geschehen sei ist an vielen Beispielen ersichtlich. — C. A. Böttigers Programm: *Quam vim ad religionis cultum habuerit Homeri lectio apud Graecos puerorum institutionem ab hoc poeta auspicari solitos* (Opusc. lat. ed. Sillig. Dresd. 1837. 8. p. 54—64.) ist dürftig und entspricht wenig seinem Titel.

angeblichen Unwürdigkeiten betrachteten; wie z. B. Xenophanes²¹⁾ in den bekannten Versen²²⁾:

*πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί,
καὶ πλεῖστ' ἐφθέγγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.*

Von nicht minderem Gewicht war Homer in Bezug auf die Heroensage. Die meisten der hierher gehörigen Heroen, welche man im Kultus verehrte, waren die homerischen und nicht blos dem Namen sondern auch der Sage und dem Charakter nach. Denn eben das Ansehn jener Gedichte verschaffte der von ihnen dargebotenen Gestalt eines Helden und seiner Sage nicht allein bei denen Eingang, welche den Heroen erst durch Homer kennen lernten, sondern sogar da, wo von Alters her eine verwandtschaftliche Beziehung zu dem Heroen bestanden hatte, verdrängte die homerische Gestalt in den meisten Fällen die davon etwa abweichende lokale oder schob sie doch in den Hintergrund²³⁾.

Man wird es nach dem eben Bemerkten begreiflich finden, dass Homers Bedeutung für das moralische Leben der Griechen sehr gross gewesen ist, da dasselbe in unmittelbarer Abhängigkeit zu dem Glauben von den Göttern steht, der, wie wir sahen, wesentlich von Homer bestimmt wurde. Die Götter waren nebst den Heroen die sittlichen Vorbilder, nach welchen man das eigene Leben zu gestalten

²¹⁾ Diog. Laert. IX. 2, 18: γέγραψε δὲ καὶ ἐν ἔπεισι καὶ ἐλεγείας καὶ ἱάμβους καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὀμήρου, ἐπικόπων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα. Vgl. A. Weland de praecipuis parodiis Homeric. scriptoribus ap. Gr. Gotting. 1833. 8. p. 15 sqq.

²²⁾ Sext. Emp. adv. Math. IX, 593 Fabr. (fr. 7 Mullach.)

²³⁾ G. W. Nitzsch de memoria Homeri antiqu. Kiel. 1837. 4. p. 29 sq. Die griechische Heldensage in ihrer nationalen Geltung. Kiel 1841. 8.

ten strebte. Mochte man dies Ziel oft verkennen, noch öfter nicht erreichen; mochte ein weiter fortgeschrittenes Bewusstsein nachmals nicht mit Unrecht die moralische Unwahrheit in den Charakteren der homerischen Götter und Helden und in mannigfachen Aussprüchen des Dichters tadeln: dennoch hielt man Homer als den Lehrer der Moral und der Lebensweisheit fest, der wie kein anderer griechischer Dichter so eindringlich und klar, so lauter und rein das Wahre Gute und Schöne dargestellt und gelehrt habe, *qui quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non, planius ac melius Chrysippo et Crantore dicit*³⁴⁾. In diesem Sinne sagte der Rhetor Alkidamas von der Odyssee, sie sei ein schöner Spiegel des menschlichen Lebens³⁵⁾, indem er damit nicht blos meinte, dass jene Dichtung das Leben getreu widerspiegele, sondern auch dass man in ihr das Leben erkenne und aus ihr für dasselbe lernen könne. Es ist

³⁴⁾ Horat. Epist. I. 2, 3 sq. vgl. G. Cuper Apotheosis Homeri. Amstelod. 1683. 4. p. 93 sqq. J. F. F. Delbrück Homeri religionis quae ad bene beateque vivendum heroicis temporibus fuerit vis. Magdeburg. 1797. 8. (zum Theil ins französische übersetzt von A. M. H. Boulard Quelle a été l'influence de la religion d'Homère dans les temps héroïques pour vivre d'une manière vertueuse et être heureux (Magasin encycl. ann. 18 (1813). Tom. I. p. 63—91.). Fr. Jacobs Verm. Schriften. Th. III. Dresden 1829. p. 32 sqq. C. F. Nägelsbach Die homerische Theologie in ihrem Zusammenhange dargestellt. Nürnberg 1840. 8. K. G. Helbig Die sittlichen Zustände des griechischen Heldenalters. Leipzig 1839. 8. Die beiden zuletzt genannten Bücher führe ich an als solche, aus denen mit einiger Vollständigkeit und übersichtlich der sittliche Standpunkt Homers zu erkennen ist, obgleich das eine wie das andre noch manches zu wünschen übrig lässt.

³⁵⁾ Aristot. Rhet. III. 3, 4. τὴν Ὀδύσσειαν καλὸν ἀνθρώπινον βίου χάτοπτρον. — Vgl. Heraclit. Alleg. Hom. an mehreren Stellen. Dio Chrysost. Or. II. Maxim. Tyr. Diss. XXXII. Basil. M. a. a. O. (not. 12), welcher sagt πᾶσα ἡ ποίησις τῷ Ὀμήρῳ ἀρετῆς ἐστὶν ἔπαινος. Procl. zu Plat. Tim. p. 503 C.: ὅτι πρὸς τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις ἀρχοῦσα ἢ παρ' Ὀμήρῳ μίμησις. — Pater omnis virtutis heisst Homer in der Vorrede zu den Pandecten.

freilich wahr, dass je später je weniger das hellenische Leben dem homerischen entsprach sowohl in den Formen als in seinem sittlichen Charakter; aber die Schuld daran lag nicht so sehr an dem Aufgeben der homerischen Ideale und Lehren, als vielmehr an der Schwäche, ihnen gemäss zu leben, welche theils aus den komplicierteren Verhältnissen theils und vornehmlich aber aus nachtheiligen Einwirkungen orientalischen Wesens auf das griechische entsprang. Dies ist besonders an der Stellung des weiblichen Geschlechts ersichtlich, die bei Homer noch so erhaben und edel³⁶⁾ nachmals so tief und unwürdig war. Gleichwohl hat man zu keiner Zeit verkannt, welche sittlichreine ideale Gestalt Penelope sei, nur dass die griechischen Frauen für gewöhnlich nicht die Kraft und Fähigkeit besaßen diesem Ideale ihrer selbst, wenn auch nur annähernd, gleichzukommen und die Männer, durch anderweite Verhältnisse und Gewohnheiten verstrickt, nicht im Stande waren ihre Frauen auf der Stufe der homerischen zu erhalten oder darauf zurückzuheben. Man kann sagen, dass die Griechen im allgemeinen nicht weiter hinter den sittlichen Idealen ihres Lebens zurückgeblieben sind, als wir hinter den unsrigen; dass, wenn sie den Homer als die Richtschnur ihres Lebens betrachteten, sie ihm fast in eben dem Masse entsprochen haben, als wir den Vorschriften unserer Religion.

Auf das staatliche Leben der Hellenen, scheint es, habe Homers Einfluss nur gering sein können, weil die Formen dieses Lebens, wenigstens in den Zeiten, über welche uns ein volles Urtheil zu fällen gestattet ist, ganz andre geworden waren. Das heldenhafte Königthum, welches in den homerischen Gedichten in noch ungeschwächter Kraft und hohem Ansehn als der Träger und Mittelpunkt der ganzen

³⁶⁾ vgl. C. G. Lenz Geschichte der Weiber im heroischen Zeitalter. Hannover 1790. 8. — Th. L. Münter *Uxor Homericæ*. Hanov. 1750. 4.

Darstellung erscheint, war schon sehr früh in Aristokratie übergegangen, dann in Tyrannis, die bald mit Demokratie abschloss. Ein Wort nun, wie das des Odysseus „Nimmer Gedeihn bringt Vielherrschaft; nur Einer sei König“ (B, 204), passte kaum noch für eine aristokratische Verfassung, geschweige denn für eine demokratische. Man darf in der That auch, wenn man von dem politischen Einflusse Homers spricht, vorzugsweise nur an jene drei ersten Staatsformen denken, für diese einen solchen aber ohne Zweifel annehmen; obgleich auch eine demokratische Einrichtung mancherlei aus Homer lernen konnte und gelernt hat ^{36a)}. Es wird überliefert, und ich sehe nicht den geringsten Grund es zu bezweifeln, dass die homerischen Gedichte durch *Lykurg* nach dem Peloponnes gebracht worden seien. Da sich an Lykurg die ganze Ordnung des spartanischen Staatslebens knüpft, so wird auch die Einführung der homerischen Poesie in Sparta nicht ohne einige politische Rücksicht geschehen sein ³⁷⁾, obgleich gewiss nicht so wie man sich wohl vorgestellt hat ³⁸⁾. Gerade dem Geiste der lykurgischen Verfassung, die wesentlich eine ritterlich-aristokratische war, musste eine Poesie entsprechen, die wie die homerische ein heldenhaftes Kriegerleben so anmuthig und ergreifend schilderte; daher denn *Kleomenes*, des Anaxandridas Sohn, sagen konnte, Homer sei ein Dichter für die Lakedaimonier, Hesiod für die Heiloten, da jener Krieg zu führen, dieser den Acker zu bauen lehre ³⁹⁾. Und wenn die

^{36a)} Als Curiosum sei hier genannt die Schrift von K. G. Kelle Homers Ilias und Odyssee als Volksgesänge, die bei Entstehung der griechischen Freistaaten Fürsten und Völker auf bessere Gedanken bringen sollten. Leipzig 1826. 8.

³⁷⁾ Plat. Legg. III, 680 C. Plutarch. Lyc. cp. 4.

³⁸⁾ Chr. Heinecke Homer und Lykurg oder das Alter der Iliade und die politische Tendenz ihrer Poesie. Leipzig 1833. 8.

³⁹⁾ Plutarch, Apophth. Lacon. p. 223 A. Aelian V. H. XIII, 18.

homerische Poesie dem ritterlichen Geiste der Lakedaimonier entsprach, musste sie dann nicht wesentlich dazu beitragen diesen Geist zu erhalten und zu stärken? konnte die Beschäftigung dieses Volkes von Helden mit ihr ohne einen grossen und vortheilhaften Einfluss bleiben? Wir wissen zu wenig von dem privaten Leben der Spartaner, um ganz die Stellung und den Einfluss Homers auf dasselbe bemessen zu können; doch erblicke ich darin, dass *Terpandros*, der Ol. 26 (= 676) an den damals zuerst gefeierten musischen Wettkämpfen der Karneen zu Sparta siegte, den Homer in Musik gesetzt haben soll ⁴⁰⁾, was er, wie ich denke, gerade für die Spartaner that, einen Beweis von dem bedeutenden Ansehn Homers in jenem Staate und schliesse davon weiter auf einen entsprechenden politischen Einfluss dieses Dichters, den zu leugnen gewiss nur denen beikommen wird, die überhaupt jeden Einfluss der Poesie auf die Gemüther in Abrede stellen. Wenigstens war *Kleisthenes*, der Tyrann von Sikyon, anderer Meinung, da er den Rhapsoden ihr Auftreten in Sikyon verbot, weil in den homerischen Gesängen die Argeier und Argos gefeiert würden ⁴¹⁾. Nicht das subjective Missfallen allein, welches Kleisthenes an dem Lobe eines Landes und Volkes fand, mit dem er in Feindschaft lebte, bestimmte ihn zu seiner Massregel, sondern ein politischer Grund, die Besorgniss es möchte der Ruhm und die Verherrlichung seiner Gegner diesen bei seinen eigenen Unterthanen Sympathien erwecken und so ihm selbst gefährlich werden. Im Gegensatze hierzu stand die Sorge,

⁴⁰⁾ Herakleides bei Plutarch. de music. cp. 3. 6. Wie man sich das Componieren des Homer zu denken habe, vermag ich nicht zu begreifen und ich bin eben so überzeugt, dass Plutarch seinen Gewährsmann gänzlich missverstanden hat, als dass Terpandros wirklich für Homer musikalisch thätig gewesen ist. In welcher Art? das wird uns wohl für immer dunkel bleiben.

⁴¹⁾ Herodot. V, 67.

welche *Solon* und *Peisistratos* dem *Homer* widmeten. Jener ordnete den Vortrag der homerischen Lieder an dem grossen Feste der *Panathenaeen* neu an und sicher nicht bloss nach ästhetischen und religiösen Rücksichten, sondern eben so sehr nach staatsmännischen und politischen ⁴²⁾. *Peisistratos* selbst aber, der zuerst diese nationalen Gesänge insgesamt aufzeichnen liess und dadurch eine noch innigere Bekanntschaft mit ihnen herbeiführte, als bisher bei ihrem vereinzelt Lesen oder mündlichen Vortrage möglich war, wurde dazu wohl nicht dem kleinsten Theile nach durch den Einfluss bestimmt, den er sich von *Homer* auf die Gemüther und somit zu Gunsten seiner neugegründeten Alleinherrschaft versprach. Denn abgesehen von dem grossen Beifall, den diese Lieder fanden, und der damit zusammenhängenden Einwirkung auf alle, welche im Verlorensein an den Ruhm so erhabener Helden und Ahnen mit einer Staatsform befreundet werden zu müssen schienen, die einen solchen Ruhm, so viele unvergängliche Thaten hervorgerufen hatte; abgesehen von dem Wohlwollen, welches man für denjenigen empfinden konnte, dessen Fürsorge man den neuen und grossen aus dem Aufschreiben sämtlicher homerischer Lieder entspringenden Genuss zu danken hatte: so erfreuten sich jene Gesänge einer Art Auctorität, die dem Abkömmlinge eines Geschlechts, welches bis in die heroischen Zeiten zurückreichte und sich von dem alten von *Homer* so ausgezeichneten *Nestor* herleitete ⁴³⁾, nicht wenig zu Statten kommen musste ⁴⁴⁾. — Eine Auctorität *Homers* in politischen Dingen lässt sich aber noch aus mehreren andern Berichten entnehmen ⁴⁵⁾, wie

⁴²⁾ S. B. IV. Absch. I. Erste Periode.

⁴³⁾ *Herodot.* V, 65. *Pausan.* II. 18, 8. 9.

⁴⁴⁾ vgl. *Nitzsch Indagandae per Homerī Odys. interpolationis praeparatio.* P. I. Hannov. 1828. 4. p. 46. not. 48.

⁴⁵⁾ vgl. *Eustath.* II. p. 263, 17. *Herodot.* V, 94. VII, 161. u. A. *Küster historia critica Homerī.* Sect. II, 7. p. 63 Wolf.

wenig im übrigen auf dieselben zu geben sein mag. Denn wenn erzählt wird ⁴⁶⁾, dass Solon vor den Lakedaimoniern, welche zwischen den um den Besitz von Salamis streitenden Athenern und Megarern Schiedsrichter waren, sich auf jene Verse der Ilias (B, 557 sq.) berufen habe, in denen es heisst, dass Aias von Salamis seine Schiffe neben die der Athener gestellt, so mag man immerhin diese Erzählung als eine Fabel betrachten, aber sie hätte nimmermehr erfunden werden können, wenn sie nicht auf einer thatsächlichen Wahrheit, dem grossen Ansehn Homers selbst in politischen Dingen gefusst hätte. Darauf stützten sich auch die Argeier, indem sie wegen des Agamemnon Oberbefehl im troischen Kriege einen solchen gleichfalls in dem Kampfe gegen die Perser, als Bedingung ihrer Theilnahme daran, beanspruchten ⁴⁷⁾. Unmöglich würden sie eine solche Bedingung, deren wahre Absicht es war, der Argeier Theilnahmlosigkeit an jenem Kampfe zu motivieren, gestellt haben, wenn sie nicht dieselbe mit Ehren stellen zu können geglaubt und gemeint hätten, selbige werde von denen, an welche sie gerichtet wurde, als eine zwar nicht zu gewährende aber doch mit einiger Berechtigung zu stellende angesehen werden. Sie war eben gegründet auf der anerkannten Auctorität, welche Homer auch in politischen Verhältnissen besass und mit Rücksicht worauf, nach der Aussage des Porphyrios ⁴⁸⁾, in einigen Staaten den Knaben gesetzlich geboten war den Schiffskatalog auswendig zu lernen als ein zuverlässiges Dokument *ἐν τε χωρογραφίᾳ καὶ πόλεων ιδιώμασιν* ⁴⁹⁾.

⁴⁶⁾ Plutarch. Solon. cp. 10. Quintilian. Inst. Or. V, 11. vgl. Nitzsch de historia Homeri. Fasc. II. Hannov. 1837. 4. p. 143.

⁴⁷⁾ Herodot. VII, 148.

⁴⁸⁾ Eustath. Il. p. 263, 35. vgl. Meineke Analecta Alexandrina. Berolin. 1843. 8. p. 387 sq.

⁴⁹⁾ Hier darf auch an die grosse Verehrung erinnert werden,

Wenden wir uns nach einer andern Seite hin, zu der Einwirkung Homers auf die Poesie⁵⁰⁾. Als epischer Dichter konnte er natürlich auf die eigentlich lyrische Poesie nur wenig influieren⁵¹⁾, desto mehr aber hat er es auf die epische und dramatische Dichtkunst gethan. In beider Hinsicht bedarf es nur kurzer Andeutungen. Was das Epos betrifft, so werden wir an einer spätern Stelle sehn, wie eng sich die sogenannten kyklischen Dichter mit ihren Werken an die Ilias und Odyssee anschlossen, dergestalt dass sie selbst einzelne versteckte Angaben der homerischen Gedichte benutzten, um sie oder an ihnen ihre Dichtung fort zu spinnen. Bei der Dürftigkeit des Stoffes, der

mit der Könige Feldherrn und Staatsmänner gegen Homer erfüllt waren: *Alexander der Grosse* (Cic. pro Arch. cp. 10. Plin. H. N. VII, 29. Strab. XIII, 594. Plutarch. de Alexdr. fort. cp. 4. p. 327 F. vit. Alexdr. p. 668. Dio Chrys. Or. II. Wolf Prolegg. p. CLXXXIII sq. Lehrs Aristarch. p. 218), *Kassander* König von Macedonien (οὕτως ἦν φιλόμηρος, ὡς διὰ στόματος ἔχειν τῶν ἐπῶν τὰ πολλά· καὶ Ἰλιάς ἦν αὐτῷ καὶ Ὀδύσσεια ἰδίως γεγραμμένα, Athen. XIV, 620), *Demetrios Phalereus* (s. B. IV. Abschn. I. Dritte Periode), *Ptolemaios Philadelphos* (s. not. 21), *Ptolemaios Philopator* (s. weiterhin), *Kerkidas* (Meineke Anal. Alexdr. p. 387 sq.), *Philopoimen* (Plutarch. vit. Phil. cp. 4.) u. A. um der Römer hier zu geschweigen. — Uebrigens handelt des Dio Chrysostomos Rede περὶ βασιλείας ausschliesslich von der Bedeutung Homers für einen Fürsten, und auch Porphyrios hatte eine Schrift in neun Büchern περὶ τῆς ἐξ Ὀμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων verfasst (Suid. Πορφ.).

⁵⁰⁾ Ovid. Amor. III. 9, 25: Adice Maeoniden, a quo, ceu fonte perenni, vatam Pieriis ora rigantur aquis. vgl. Cuper Apoth. Hom. p. 63 sq.

⁵¹⁾ Dio Chrys. LV. p. 284 Reisk.: Οὕτως μὲν οὐδὲ Ἀρχιλόχον εἵποις ἂν Ὀμήρου ζηλωτὴν ὅτι μὴ αὐτῷ μέτρῳ κέχρηται εἰς ὅλην τὴνποίησιν, ἀλλ' ἐτέρους τὸ πλεον· οὐδὲ Στρησίχορον ὅτι ἐκείνος μὲν ἐπηποίη, Στρησίχορος δὲ μελοποιὸς ἦν. Ναί, τοῦτογε ἅπαντές φασιν οἱ Ἕλληνες, Στρησίχορον Ὀμήρου ζηλωτὴν γενέσθαι καὶ σφόδρα ἐοικέναι κατὰ τὴνποίησιν. — Longin de subl. XIII, 3: Μόνος Ἡρόδοτος Ὀμηρικώτατος ἐγένετο; Στρησίχορος ἐτι πρότερον ὃ τε Ἀρχιλόχος, πάντων δὲ τούτων μάλιστα ὁ Πλάτων, ἀπὸ τοῦ Ὀμηρικοῦ ἐκείνου νόματος εἰς αὐτὸν μυρίας ὅσας παρατροπὰς ἀποχευευσάμενος.

zur Feststellung eines Urtheils vorliegt, lässt sich weniger bestimmt sagen, inwieweit sich jene ältesten nachhomerischen Epiker auch in dem Charakter und Ton der Dichtung, in Stil und sonstigen Eigenschaften der Darstellung an Homer gehalten haben; doch führt alles darauf, dass Homer ihr Vorbild war, dem sie nacheiferten, obschon sie ihn zu erreichen nicht vermochten. Und so blieb es auch späterhin⁵²⁾. *Antimachos von Kolophon*, dessen Fragmente schon allein seine Abhängigkeit von Homer beweisen würden⁵³⁾, bezeugt durch die Ausgabe des Dichters, die ihm zugeschrieben wird⁵⁴⁾, ausdrücklich den Fleiss, den er auf Homer verwandte. Ja auch von den Alexandrinischen Epikern haben die meisten die Studien, welche sie behufs der Nachahmung Homers in ihren Gedichten machten, noch durch besondere Schriften dargethan, von denen später gesprochen werden soll⁵⁵⁾. Da ihnen die eigentlich schöpferische Kraft fehlte, ihre dichterische Fähigkeit nur gering war, so konnten sie von Homer zunächst nur die äussere Form, den Versbau und die Sprache nachahmen, haben dies aber mit grossem Fleisse gethan. Doch darf man ihre Abhängigkeit von Homer nicht auf diese Aeusserlichkeiten beschränken, sondern muss sie auch sonst und in nicht geringem Grade annehmen⁵⁶⁾. Dem Maler Galaton gab sie Veranlassung zu

⁵²⁾ Den *Empedokles* nannte Aristoteles (*ἐν τῷ περὶ ποιητῶν*) wohl mit Rücksicht auf seine Sprache *Ὀμηρικός*, Diog. Laert. VIII, 57.

⁵³⁾ H. Stoll *Antimachi Colophonii reliq.* Dillenburg. 1845. 8. p. 16 sqq.

⁵⁴⁾ Schellenberg de *Antim.* Col. vita et reliquiis. Hal. 1786. p. 33 sqq. und daselbst F. A. Wolf p. 119 sqq. Villosion Prolegg. in Hom. II. p. XXIII sqq. Stoll l. c. p. 15 sq.

⁵⁵⁾ B. IV. Absch. I. Zweite Periode.

⁵⁶⁾ Vom *Aratos* heisst es Vit. II. p. 57, 18 West. (vgl. Vit. 4. p. 60, 28. u. Suid. *Ἀρατ.*): *ζηλωτὴς δ' ἐγένετο τοῦ Ὀμητικοῦ χαρακτῆρος κατὰ τὴν τῶν ἐπῶν σύνθεσιν.* — *Βόηθος δ' ὁ Σιδώνιος ἐν τῷ*

einem Bilde, das, wie unästhetisch es war, das Verhältniss der Dichter seiner Zeit zu Homer deutlich genug charakterisiert⁵⁷⁾. *Apollonios von Rhodos* zeigt in seinem Gedichte auf den ersten Blick sowohl seine Bekanntschaft mit Homer als auch wie sehr er bestrebt war, ihn in Sprache, Versbau und andern Dingen nachzuahmen⁵⁸⁾; beides erkennen wir auch an den Fragmenten des *Euphorion*⁵⁹⁾ und *Rhianos*⁶⁰⁾. In späterer Zeit begegnen wir dem Epiker *Nestor* aus *Laranda*⁶¹⁾, der unter dem Kaiser Severus lebte und eine *Ἰλιάς λειπογράμματος* verfasst hatte, welche in vierundzwanzig Büchern so geschrieben war, dass in jedem ein Buchstabe fehlte, im ersten Buche α, im zweiten β u. s. w.⁶²⁾; ein Kunststück, welches der Aegypter *Tryphiodoros*, dessen *Ἰλίου ἄλωσης* uns erhalten ist, in seiner *Ὀδύσσεια λειπογράμματος* nachmachte⁶³⁾. Ins V. Jahrhundert n. Chr. gehört *Quintus*, gewöhnlich der Smyrner genannt, von dem 14 Bücher *τῶν μεθ' Ὅμηρον* auf uns gekommen sind,

α' περὶ αὐτοῦ φησιν· οὐχ Ἡσιόδου, ἀλλ' Ὁμήρου ζηλωτὴν γεγονέναι· τὸ γὰρ πλάσμα τῆς ποιήσεως μεῖζον ἢ κατὰ Ἡσιόδον. — Περὶ συγκρίσεως Ἀράτου καὶ Ὁμήρου περὶ τῶν μαθηματικῶν hatte Dionysios geschrieben (Vit. Arat. 3. p. 59, 35 West.).

⁵⁷⁾ Aelian. V. H. XIII, 21: Γαλάτων δ' ὁ ζωγράφος ἔγραψε τὸν μὲν Ὅμηρον αὐτὸν ἐμοῦντα, τοὺς δ' ἄλλους ποιητὰς τὰ ἐμμησεμένα ἀρνομένους. O. Müller Archäologie §. 163. Anm. 3.

⁵⁸⁾ vgl. Weichert Ueber das Leben und Gedicht des A. von Rh. Meissen 1821. 8. p. 36 sqq. 387 sqq. dessen Ansichten jedoch manche Berichtigung erfordern.

⁵⁹⁾ Meineke Analecta Alexandrina p. 30 sq.

⁶⁰⁾ Meineke Anal. Alexdr. p. 174. 177. 192. 200. Bernhardt Grundriss d. Griech. Litter. II, 1037 sq.

⁶¹⁾ Lil. Gyrardus de poetar. histor. (Opp. Tom. II. Lugd. Bat. 1696. fol.) p. 251 sq. G. Voss de hist. Gr. p. 176 (p. 220 Westerm.).

⁶²⁾ Suid. s. v. Νέστωρ.

⁶³⁾ Suid. s. v. Τρυφιόδωρος u. Νέστωρ. vgl. Bernhardt a. a. O. p. 257 sq.

deren genaue Vergleichung mit Homer ihre Abhängigkeit von diesem darthut⁶⁴⁾. Dasselbe ist in Rücksicht auf sprachliche Form von *Nonnos*⁶⁵⁾ *Koluthos*⁶⁶⁾ und *Musaïos*⁶⁷⁾ zu sagen, mit denen die Reihe der griechischen Epiker schliesst, da *Johannes Tzetzes* (um 1150) nicht verdient hier genannt zu werden und von einem Einflusse Homers auf seine elenden Machwerke gar nicht die Rede sein kann. Wenn in diesen letzten Ausläufern der griechischen Epik die Einwirkungen Homers nur schwach und in halbverwischten Spuren wahrzunehmen sind, so hat das seinen sehr erklärlichen Grund. Sie sind wie fernste Sterne, die nur noch von den letzten Strahlen des Abendroths getroffen werden, aber gerade dadurch, dass sogar bis zu ihnen der Abglanz der Sonne hinanreicht, die Kraft dieser abendlichen Gluthen am besten bezeugen. Man darf aus dem dürtigen Schimmer, womit Homer noch bis in die entlegensten Zeiten des griechischen Epos hineinleuchtet und ihre Schöpfungen schmückt, auf die Stärke seines Lichtes, auf sein Ansehn, seinen Einfluss zurückschliessen, die er ehemals besitzen musste, in einer Zeit, in welcher das antike Leben noch nicht gebrochen und unter seinen eigenen Trümmern begraben war, in welcher die Religion, aus der Homer sein innerstes Leben schöpfte, noch in voller Kraft die Seelen erfüllte.

⁶⁴⁾ J. Th. Struve de argumento carminum epicorum, quae res ab Homero in Iliade narratas longius prosecuta sunt. Petropol. 1846. 8. — „Totum animum ubique advertere eum [Quintum] videmus ad egregium Homeri exemplum, et ut dicendi genere imitari eum studebat, ita ex attento illorum carminum studio ea, quae de rebus post mortem Hectoris ad Troiam gestis passim indicavit Homerus, diligenter colligebat et in usum suum convertebat.“ p. 25 sq.

⁶⁵⁾ A. F. Naeke de Nonno imitatore Homeri et Callimachi (Ind. lect. Bonn. 1835.). Bernhardt II, 254. 256.

⁶⁶⁾ Im Anfange des VI. Jahrh. vgl. Bernhardt II, 261.

⁶⁷⁾ Aus derselben Zeit, Bernhardt II, 261.

Eine besondere Art des Epos, das parodische, ist ganz eigentlich aus den homerischen Gesängen hervorgegangen und hat in denselben stets wie in einem fruchtbaren Boden gewurzelt. Die Parodie, welche darin besteht, dass dichterische Aussprüche durch kleine Umänderungen einen ganz andern, oft gerade entgegengesetzten Sinn erhalten oder unverändert auf Dinge durchaus verschiedener Natur angewandt werden, kann begreiflich ihren Zweck, eine komische Wirkung hervor zu bringen, nur dann wahrhaft erreichen, wenn sie sich solcher dichterischer Aussprüche bedient, die allgemein bekannt sind und deshalb von dem Leser oder Hörer in ihrer parodischen Anwendung sofort wiedererkannt werden. Unter allen Dichtern nun war Homer wegen seiner grossen Volksthümlichkeit zum Parodieren am geeignetsten und ist daher auch von allen parodischen Epikern fast ausschliesslich in ihren Dichtungen berücksichtigt worden, die dadurch wieder umgekehrt die innige Vertrautheit der Griechen mit Homer beweisen⁶⁸⁾. Für den Erfinder des parodischen Epos gilt *Hipponax* aus Ephesos⁶⁹⁾, von dem sich ein Fragment erhalten hat⁷⁰⁾, an welchem deutlich genug das enge Verhältniss dieser Dichtungsart zu den homerischen Gesängen erkennbar ist. Noch mehr tritt dies an einem Gedichte hervor, welches in höchst verderbter Gestalt auf uns gekommen die Ilias parodiert und merkwürdigerweise den Namen Homers sich angeeignet hat: die *Βατραχομυομαχία*. Vielleicht ist noch merkwürdiger, dass es Leute gegeben hat, welche dieses parodische Epos über Ilias und Odyssee stellten⁷¹⁾ oder

⁶⁸⁾ Weland a. a. O. (s. not. 31) p. 5 sqq.

⁶⁹⁾ s. Polemon bei Athen. XV, 698 B. (fr. XLV Preller.) vgl. Weland p. 11 sqq.

⁷⁰⁾ Athen. XV, 698 B. (fr. 83 Bgk.).

⁷¹⁾ J. Gadde de scriptor. non ecclesiast. Tom. I. p. 208.

doch eines homerischen Ursprungs würdig achteten ⁷²⁾. Ueber jene Meinung ist nichts zu sagen, gegen diese aber spricht nicht bloß das späte Zeitalter derjenigen, von welchen dem Homer die Batrachomyomachie zugeschrieben wird ⁷³⁾, sondern auch ganz entscheidend die bestimmte Angabe ⁷⁴⁾, dass diese Parodie ein Werk des *Pigres* aus Halikarnass sei, eines Bruders der Königin Artemisia, die in der Schlacht bei Salamis auf Seiten des Xerxes kämpfte ⁷⁵⁾. Für ein so hohes Alter zeugt unsre Batrachomyomachie freilich nicht sehr, aber man muss auf die grossen und in die Augen springenden Veränderungen Rücksicht nehmen, welche sie als mittelalterliches und vielgelesenes Schulbuch erfahren hat. Ihr dichterischer Werth scheint auch von Hause aus nicht gross gewesen zu sein; aber die Idee, die erhabenen Kämpfe der homerischen Helden durch einen Krieg zwischen Fröschen und Mäusen, den man mit epischer Phraseologie schilderte, zu parodieren, war eine sehr glückliche und hat dieser Dichtung viele Leser und unzählige Nachahmer erworben ⁷⁶⁾. — Dasselbe, was vorhin vom Hipponax bemerkt

⁷²⁾ vgl. Fabricii Bibl. Gr. ed. Harl. Tom. I. p. 336 sq.

⁷³⁾ Es sind, nach Welckers Angabe (Ep. Cycl. p. 414): *Archelaos* aus Priene in der Apotheose Homers (s. weiterhin), welche am Fusse des Thrones, auf dem Homer sitzt, zwei Mäuse darstellt, vermuthlich um die Batrachomyomachie zu bezeichnen (Winckelmann Vers. einer Allegorie §. 242. Gesch. d. Kunst IX. 2, 44); *Statius* Ep. ad Stell. p. 4 Gronov. *Martial* XIV, 182 und *Fulgentius* lb. I. p. 606 Stav. vgl. Fabric. a. a. O. p. 335.

⁷⁴⁾ Plutarch. de Herod. malign. cp. 43 p. 873 F.: ὥσπερ βατραχομυομαχίας γινομένης, ἣν Πύρρος ὁ Ἀρτεμισίας ἐν ἐπεισι παύρων καὶ φλυασιῶν ἔγραψεν. — Suid. Πύρρος· Κάτ' ἀπὸ Ἀλικαρνασσοῦ, ἀδελφὸς Ἀρτεμισίας τῆς ἐν τοῖς πολέμοις διαφανοῦς, Μανσώλου γυναικὸς, — — ἔγραψε καὶ τὸν εἰς Ὅμηρον ἀναγερόμενον Μαργίτην καὶ Βατραχομυομαχίαν. Dass diese Artemisia die Frau des Mausolos gewesen, beruht auf einer Verwechselung mit der jüngern Königin gleiches Namens. — vgl. noch Fabric. a. a. O. p. 336.

⁷⁵⁾ Herodot. VII, 99. VIII, 68 sq. 87. 93.

⁷⁶⁾ vgl. über dies Gedicht Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. Tom. I.

wurde, gilt von den Fragmenten des *Hegemon* von Thasos, dessen von ihm selbst im Theater recitierte *Γιγαντομαχία* die Athener ausserordentlich ergötzte⁷⁷⁾; des *Matron* aus Pitana⁷⁸⁾, des ausgezeichnetsten aller Parodiker; des *Euboios*

p. 335 sqq. J. V. Rothe Quaedam de Homero et Batrachomyomachia. Lips. 1788. 4. G. F. D. Goess de Batrachomyomachia Homero vulgo adscripta. Erlang. 1789. 4. Seidenstücker Aufsätze pädagog. u. philol. Inhalts. Helmst. 1795. 8. A. v. Schlieben de Batrachomyomachia Homero abiudicanda. Lips. 1816. 8. — Graf Giacomo Leopardi im *Spettatore*. Milano 1816. No. 43. p. 50 sqq. (abgedruckt in Homer. Od. ed. Bothe. Vol. III; französisch in: La Batrachomyomachie d'Hom. traduite en Français par J. Berger de Xivrey. ed. II. augmentée d'une dissertation de ce Poëme, traduite de l'Italien de M. le Comte Leopardi et de la guerre comique, ancienne imitation en vers burlesques. Paris 1837. 12.). Der Curiosität halber nenne ich noch Barthol. Regius Allegoriae in Homeri batrachomyomachiam. Ticin. 1600. 12. — Nachahmungen der Batr. gab es schon im Alterthum. Eine *Ἀραχνομαχία* und *Γεραννομαχία* erwähnt Suidas *Ὀμηρος*. Aus der Mitte des 12. Jahrh. stammt die *Γαλεωμυομαχία* des *Theodoros Prodromos* (s. Villoison Anecd. Vol. II, 243. Meineke hist. crit. comic. p. 35), welche zuerst Basil. 1518. 8. und dann in Aesopi fabul. Basil. 1530 u. 1541 erschien, daraus von Ilgen Hymni Homeric. Hal. 1796. 8. p. 161—183, und neuerdings von Fr. von Paula-Lachner. Ingolst. 1837. 8. herausgegeben ist. Eine Nachahmung dieser Gal. durch *P. G. Martelli* in dem Drama *a Re Malvagio Consiglior peggiore* (s. dessen Theatro. Bonon. 1773. Tom. V, 161 sqq.) erwähnt Villoison Anecd. Ind. — Ueber *Lope de Vega's Gatomachia* s. Revue Independ. Tom. VI, 555 sqq. — Näher liegt uns *George Rollenhagen's Froschmeuseler*, der zwischen 1560 u. 1570 geschrieben und zuerst 1595 gedruckt ist; *J. C. Fuchs Ameisen- und Mückenkrieg*. Schmalkalden 1580. herausgegeb. von F. W. Genthe. Eisleben 1833 u. 1846. Es ist dies Gedicht nach der *Moschea* des Italieners *Teofilo Folengo* gearbeitet (vgl. F. W. Genthe Gesch. d. Macaronischen Poesie. Halle 1829. 8. p. 124 sqq.), die auch der Spanier *J. Villaviciosa* (vgl. A. Huber Span. Lesebuch. Bremen 1832. 8. p. 403 sqq.) nachgeahmt hat. — *Kynalopekomachia, der Hunde- und Fuchsenstreit*, herausgegeben von C. F. von Rumohr. Lübeck 1835. 8. u. A.

⁷⁷⁾ Es war dies im Herbst Ol. 91, 4=413, s. Athen. XV, 699A. Weland a. a. O. p. 25—28.

⁷⁸⁾ Weland p. 31—41.

von Paros⁷⁹⁾, *Boiotos* von Sicilien⁸⁰⁾; des *Timon* aus Phlius endlich, dessen vielberühmte Sillen nicht den kleinsten Reiz durch gewandte Anwendung parodierter Verse Homers erhielten⁸¹⁾.

Während Homer so auf die epische Poesie der Griechen einen unmittelbaren Einfluss ausübte, hat er ihn mittelbar auch auf das römische und moderne Epos gehabt. Denn nicht blos dass der bedeutendste römische Epiker Virgil, wie schon andre vor ihm⁸²⁾, sich als Nachahmer Homers und zwar als einen der glücklichsten zeigt⁸³⁾ und

⁷⁹⁾ Weland p. 41 sqq.

⁸⁰⁾ Weland p. 43 sqq.

⁸¹⁾ Paul de sillis Graecorum. Berol. 1821. 8. p. 28 sqq. Weland p. 50 sqq. Eine artige Anekdote erzählt Athen. X, 438 A. Als nemlich Timon einst mit dem Philosophen Lakýdes in die Wette trank und siegte, rief er dem trunken sich entfernenden Gegner den homerischen Vers nach: *Gross ist der Ruhm der uns ward; wir besiegten den göttlichen Hektor* (X, 393). Am folgenden Tage jedoch, da Timon unterlag, rächte sich Lakýdes durch den Vers: *Meiner Stärke begegnen nur Söhn' unglücklicher Eltern* (Z, 127).

⁸²⁾ Z. B. *Ennius, Furius, Hostius*, s. Macrob. Sat. VI, 3: „Quos locos primum alii ex Homero transtulerint, inde Vergilius operi suo asciverit.“ —

⁸³⁾ Das Verhältniss Virgils zu Homer behandelt schon Macrobius Sat. lib. V u. VI weitläufig und ist für die Gelehrten neuerer Zeit ein besonders beliebter Gegenstand gewesen, vgl. die Nachweisungen bei Fabric. Bibl. Lat. Tom. I, 379 sqq. Bähr Gesch. d. röm. Litter. ed. III. Bd. I. Carlsruhe 1844. §. 73. not. 9. p. 228. Ich nenne hier nur einige wenige: Paolo Beni Comparazione di Homero, Virgilio e Torquato. Padova 1607. 4. Rapin La comparaison d'Homère et de Virgile. Paris 1669. 12. Oft gedruckt z. B. Oeuvres du P. Rapin. Amsterd. 1709. 8. p. 97 — 160; lateinisch von Janus Broukhusen (Traj. ad Rhen. 1684. 8.), englisch von J. Davies (London 1670. 8. u. ö.). Fraguier Sur la manière dont Virgile a imité Homère (Mém. de l'Ac. d. Inscr. Tom. II, 150 — 171. oder p. 192 — 220. ed. 8.). A. G. Walch De eo quod nimium est in imitatione Hom. Virg. meletemata critica. Schleusing. 1773. 4. J. A. H. Tittmann De Virgilio Homerum imitante. Vitteberg. 1787. 8. H. Montignot Discours sur le rapport de l'Eneide avec l'Il. et l'Od.

das, was in ihm nach seinem Vorbilde gedichtet ist, für die spätere römische Epik gleichfalls Norm wurde, da diese durchaus von Virgil abhängig erscheint⁸⁴⁾; sondern es ist ebenso auch für die Neuern Homer Vorbild und Muster epischer Dichtung geworden, indem man theils ihn selbst oder sein römisches Abbild nachahmte, theils die Regeln beobachtete, die Aristoteles für das Epos aufstellt und die keine andern sind als die in den homerischen Gedichten praktisch zur Anwendung gebrachten. Aus Homer haben Aristoteles und weiter die modernen Kunstkritiker sie abstrahiert, wenn diese letztern es nicht vorzogen sie aus Aristoteles zu entlehnen, dessen grosses und sonst wohlverdientes Ansehn sie für alle Zeiten scheint massgebend gemacht zu haben⁸⁵⁾.

d'Homère (Mém. de la Société de Nancy. Tom. III, 19 sqq.) und die Entgegnung hierauf von de Tressan (ebendas. p. 41 sqq.).

⁸⁴⁾ s. Bähr a. a. O. §. 77. p. 240.

⁸⁵⁾ Parallelen zwischen Homer und neuern Epikern zu ziehen hat man vielfach versucht und dabei entweder den künstlerischen Werth beider gegen einander abgewogen oder theils die zufällige theils die aus directer oder indirecter Nachahmung Homers stammende Uebereinstimmung hervorgehoben. Der Vollständigkeit halber erwähne ich hier einige solcher Vergleichen.

Ossian: Comparisons between Hom. and Ossian (Occasional thoughts on the study and character of classical authors. London 1762. 8.). On Ossians Temora shewing its great resemblance to the poems of Homer, Virgil and Milton (Classic. Journ. No. XXVIII.). G. Dahl Comparatio Homeri et Ossiani. Upsal. 1792. 4. Herder Homer u. Ossian (Horen. Tübingen 1795. St. X. p. 86—107.). J. Gurlitt Ueber Ossian mit Hinsicht auf Homer. Hamb. 1802. 4. u. A.

Die Nibelunge: K. Zell Ueber die Iliade u. das Nibelungenlied. Karlsruhe 1843. 12.

Torquato Tasso: Paolo Beni (not. 83.). Riccius (not. 7.) diss. no. 2.: de Homericis apud Virgilium et Tassum imitatione (p. 18—27. ed. Lips.). H. Wedewer Homer, Virgil, Tasso oder das befreite Jerusalem in seinem Verhältniss zu Ilias, Odyssee u. Aeneis. Münster 1844. 8.

Milton: Chateaubriand Essai sur la littérature anglaise. (Oeuvres. Paris 1826 sqq. Tom. XXI. p. 240 sqq.)

Von ausserordentlich grosser Bedeutung war Homer auch für die dramatische Poesie der Griechen und insbesondere wieder für die tragische. Brosamen von Homers reichbesetztem Mahle nannte *Aischylos* seine Dramen⁸⁶⁾, indem er die mythischen Stoffe derselben im ganzen und nach ihrem epischen Zusammenhange gedacht aus Homer entlehnte⁸⁷⁾. Von *Sophokles* wird vielfach rühmend hervorgehoben, dass er sich in Bezug auf den Inhalt seiner Dramen sowohl als auf Sprache und Darstellung an Homer gehalten, diesen zur Nacheiferung erkoren habe⁸⁸⁾, so dass Polemon sagte, Sophokles sei ein tragischer Homer, Homer

Klopstock: C. F. Benkowitz Der Messias von Klopstock ästhetisch beurtheilt. Breslau 1797. 8.

Wegen Benutzung Homers in den pseudosibyllinischen Orakeln s. J. Flo der Diss. indicans vestigia poeseos Homericae et Hesiodaeae in oraculis Sibyllinis. Upsal. 1770. 4. (auch in Stoschii Mus. critic. Vol. I. Lemgov. 1774. 8. Sect. III p. 16—47) und Ueber die Wichtigkeit u. Bedeutung d. Homer. Gedichte für das tiefere Verständniss der vorzüglichsten Epopöen alter u. neuer Zeit H. Wedewer in der Zeitsch. für d. Alterthumswiss. 1846. no. 4 sq. p. 25—40.

⁸⁶⁾ Athen. VIII, 343 E.

⁸⁷⁾ Welcker Die Aeschylische Trilogie Prometheus. Darmstadt 1824. 8. p. 484 sq. Vgl. die Vorrede zu Fr. Robin Théâtre d'Eschyle. Paris 1846. 12. die sich damit beschäftigt „à faire ressortir les rapports du génie d'Eschyle avec celui d'Homère.“

⁸⁸⁾ Didym. vit. Soph. §. 15. (Didymi Opusc. ed. Fr. Ritter. Colon. 1845. 8. p. 152 sq.). Eustath. II. p. 514, 45. 1140, 26. vgl. C. G. Wiedemann de Sophocle imitatore Homeri. Gorlic. 1837. 4. Welcker die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet. Bd. I. Bonn 1839. 8. p. 86 sqq. Der Vollständigkeit halber führe ich noch an H. Stephanus de Sophoclea imitatione Homeri s. de Sophoclis locis imitationem Homeri habentibus (in seinen Adnott. in Soph. et Eurip. Paris. 1568. 8. p. 86—95, auch hinter P. Stephani Ed. Soph. 1603. 4.). Küster Hist. crit. Hom. p. LXV sq. ed. Wolf. Fr. Wüllner de Sophocle *μιμομήτωρ* (Allg. Schulz. 1828. II. p. 1105—1117.). Vielleicht handelte über diesen Gegenstand, wie Menage zu Diog. Laert. IV. 3, 20. vermuthet, auch die Schrift des Alexandriners Philostratos *περὶ τῆς τοῦ Σοφοκλέους κλοπῆς* (Porphyrus bei Euseb. P. E. X, 3.).

ein epischer Sophokles⁸⁹⁾. Ohne hier weiter auf Einzelheiten einzugehen verweise ich rücksichtlich des reichen Stoffes, den die Tragiker aus Homer entlehnten, auf die ausführlichen Sammlungen, die Welcker hierüber gemacht hat⁹⁰⁾, und will nur in der Kürze noch des Verhältnisses gedenken, in welchem das homerische Epos überhaupt zum Drama stand. Die alten Kritiker haben sehr wohl die Verwandtschaft zwischen beiden Dichtarten erkannt und den Einfluss, den jene auf diese ausübte⁹¹⁾. Von Aristoteles wissen wir, dass er sein Buch über die Dichtkunst besonders in der Absicht geschrieben hat, um die unterscheidenden Merkmale der Tragödie und der Epopöe bei einer so auffallenden Aehnlichkeit in dem Dramatischen der Darstellung beider Dichtarten mit grösserer Schärfe zu bestimmen, als es der Kunstphilosophie der früheren Zeiten gelungen war. Er stellt nicht blos in Rücksicht der Charakterschilderung tragischer Helden die Ilias und Odyssee als die schönsten Vorbilder auf, sondern vorzugsweise auch in Bezug auf das rege dramatische Leben, welches in beiden Epopöen herrscht⁹²⁾. Musste schon wegen dieser verwandtschaftlichen Beziehungen die Einwirkung des homerischen Epos auf das Drama eine sehr bedeutende sein, so noch weit mehr durch den wirklichen Anschluss der Tragiker an

⁸⁹⁾ Diog. Laert. IV. 3, 20.

⁹⁰⁾ In dem not. 88. angeführten Buche.

⁹¹⁾ Plat. de republ. X, 602 B. Aristot. Poet. cp. 4. 23. vgl. Cuper Apoth. Hom. p. 77 sqq. Küster hist. crit. Hom. II. 2, 4. p. 96 Wolf. Chabanon diss. sur Homère considéré comme poète tragique (Mém. de l'Ac. d. Inscr. Tom. XXX. p. 539—556.), erschien auch besonders (suivie d'une tragédie Priame. Paris 1764. 8.) und übersetzt in der Neuen Bibl. d. schönen Wiss. Bd. III, 187 sqq.

⁹²⁾ G. H. Bode Geschichte der hellenischen Dichtkunst. Bd. III. Leipzig 1839. 8. p. 9. vgl. p. 5 sq.

Homer, und Plato hatte volles Recht den Homer aller vor-
trefflichen Tragiker ersten Lehrer und Führer zu nennen ⁹³).

Von der Komödie kann ein gleich grosser Einfluss Homers nicht behauptet werden ⁹⁴), obgleich er auch für diese manchen Stoff darbot und der ihm beigelegte Margites schon von den Alten als ein Vorbild der Komödie betrachtet wurde ⁹⁵). Wie vielfach haben die Komiker den Homer parodiert in einzelnen Worten und Versen, aber auch in der Erzählung selbst ⁹⁶). Um nur einiger Stücke zu erwähnen, die homerische Stoffe behandelten, so gab es einen *Ὀδυσσεὺς* von *Amphis*, *Anaxandrides* und *Theopomp* ⁹⁷); einen *Ὀδυσσεὺς ἀποτιπτόμενος* von *Alexis* ⁹⁸); einen *Ὀδυσσεὺς ὑφαίνων* von demselben ⁹⁹); *Kratinos* hatte *Ὀδυσσῆς* geschrieben, deren Zweck die Verspottung der Odyssee war ¹⁰⁰), und einen *Ὀδυσσεὺς ναυαγὸς* *Epicharm* ¹⁰¹).

⁹³) De republ. X, 595 C.

⁹⁴) Ὅμηρος ἐστὶ καὶ πατὴρ κωμῳδίας καὶ σατυρικῆς ἅμα καὶ τραγῳδίας sagt Tzetzes περὶ διαφορᾶς ποιητῶν 94 (Schol. in Aristoph. Paris. 1842. 4. p. XXIV.) auf seine eigne Verantwortung hin.

⁹⁵) J. L. Le Beau Sur le Margite d'Homère modèle de la Comédie (Hist. de l'Acad. d. Inscr. Tom. XXIX, 49—57.).

⁹⁶) Weland a. a. O. p. 29 sq.

⁹⁷) Meineke Fragm. comic. Graec. ed. min. Berol. 1847. 8. p. 650. 581 sq. 448.

⁹⁸) Meineke hist. crit. p. 392. vermuthet, dies Stück habe sich auf das Bad des Odysseus durch Eurykleia bezogen. Man könnte an das Bad denken bei Gelegenheit der Zusammenkunft mit Nausikaa, was pikanter zu sein scheint.

⁹⁹) Meineke frgm. p. 728 sq. Vielleicht spielte diese Komödie bei der Kirke oder Kalypso, wo dann Odysseus etwa in derselben Rolle erschien, wie einst Herakles bei der Omphale.

¹⁰⁰) Bergk de reliquiis comoed. Attic. antq. Lips. 1838. 8. p. 141 sqq. Meineke frgm. p. 32 sqq. Welcker Kl. Schriften. Bd. I. Bonn 1844. 8. p. 321 sqq.

¹⁰¹) Epicharmi frgm. ed. Palman-Kruseman. Harlem. 1834. 8. p. 61. Grysar de Doriens. comoed. P. I. Colon. 1828. 8. p. 290 sqq. Welcker Kl. Schr. Bd. I, 297 sq.

Nicht uneben mag die *Νανσικάα* des *Eubulos* und *Philylios*¹⁰²⁾ und die *Πηνελόπη* des *Theopomp*¹⁰³⁾ gewesen sein oder die *Κίρκη* des *Anaxilas* und *Ephippos*¹⁰⁴⁾ oder die *Καλυψώ* des *Anaxilas*¹⁰⁵⁾. Was die Komödie des *Meta- genes* *Ὁμηρος ἢ Ἀσκηταὶ* behandelt habe lässt sich aus den wenigen Fragmenten¹⁰⁶⁾ nicht bestimmen. Allen aber diene Homer um so besser als komischer Stoff, als die Bekanntschaft mit ihm eine allgemeine war; die von den Komikern geschaffenen Gegensätze mussten um so wirksamer sein, je bekannter das Original war, dessen ins Lächerliche gezogene Abbilder sie vorführten. — Was hier von der Komödie bemerkt ist findet gleiche Anwendung auch auf das Satyr- drama, dessen Verhältniss zu Homer ganz dasselbe war. Ich erinnere nur an den *Κύκλωψ* des *Euripides*¹⁰⁷⁾, das einzige uns erhaltene Satyrdrama, und an die *Κίρκη* des *Aischylos*¹⁰⁸⁾.

Weiter erkennen wir einen Einfluss Homers auf die Beredsamkeit. Es hat bei den Alten nicht an solchen gefehlt, die Homer selbst für den ersten und grössten Redner erklärten¹⁰⁹⁾ und schon in ihm den nachmals gebräuch-

¹⁰²⁾ Meineke frgm. p. 611. 473.

¹⁰³⁾ Meineke frgm. p. 450 sq.

¹⁰⁴⁾ Meineke frgm. p. 668 sq. 661.

¹⁰⁵⁾ Meineke frgm. p. 668.

¹⁰⁶⁾ Meineke frgm. p. 425 sq.

¹⁰⁷⁾ Einen *Κύκλωψ* hatte auch *Aristias* (Friebel Frgm. satyrog-raph. Berol. 1837. 8. p. 64 sq.) geschrieben.

¹⁰⁸⁾ Ahrens Aeschyl. frgm. Paris. 1842. 4. p. 252.

¹⁰⁹⁾ Quintil. X, 1, 46 sqq. 81. Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 161. Hermog. de form. orat. Tom. III. p. 374 sq. ed. Walz. vgl. Strab. I, 16 sqq. Parens eloquentiae deus Maeonius, Columell. R. R. I. Praef. Dio Chrys. περὶ λόγου ἀσκήσεως (Or. XVIII. p. 478 Reisk.). Ueber die Beredsamkeit bei Homer vgl. ausser Westermann Gesch. der gr. Beredsamkeit. Leipzig 1833. 8. §. 13—16.

lichen dreifachen Unterschied des Stils durch Menelaos, Nestor und Odysseus repräsentiert zu finden glaubten¹¹⁰⁾. Lassen wir dies auf sich beruhen, so steht wenigstens das fest, dass die Rhetoren und Sophisten, die Lehrer der Beredsamkeit, grossen Fleiss auf Homer verwandten, wovon ihre Schriften über ihn zeugten, und dass sie besonders gern aus ihm den Stoff zu ihren Deklamationen entlehnten, in welchen sie, weil Scharfsinn und Gewandtheit zu zeigen ihr Bestreben war, das zu tadeln pflegten, was Homer gelobt, zu loben was er getadelt hatte¹¹¹⁾. Von solchen Schaureden besitzen wir unter dem Namen des *Gorgias*¹¹²⁾ zwei, *Ἀπολογία Παλαμήδους* und *Ἐγκώμιον Ἐλένης*, unter dem des *Alkidamas*¹¹³⁾ hierher gehörig eine, *Ὀδυσσεὺς ἢ κατὰ*

D. Chr. Seybold de eloquentia Homeri. Jen. 1771. 4. F. F. Drück de eloquentia Homeri. Stuttg. 1779. 4. — P. Eckermann de Nestorea eloquentia. Upsal. 1753. 4. Dan. Hallenkreutz Specimen eloquentiae Ulysseae ex Homero erutum. Upsal. 1762. 4.

¹¹⁰⁾ Quintil. II. 17, 8. Gell. N. A. VII, 14. Auson. profess. XXI, 16 sqq. Bernhardt Geschichte d. griechischen Litt. II, 41. Von dem Grammatiker Telephos aus Pergamon werden erwähnt *περὶ τῶν παρ' Ὀμήρῳ σχημάτων ῥητορικῶν βιβλία β'* (Suid.), wovon vielleicht die Schrift *περὶ τῆς κατ' Ὀμηρον ῥητορικῆς* (Suid.) nicht verschieden ist. vgl. Spengel Artt. scriptores. Stuttg. 1828. 8. p. 211, 3.

¹¹¹⁾ Gell. N. A. XVII, 12. Westermann a. a. O. §. 64. not. 4. Homer Vater der Sophisten genannt von Hippodromos bei Philostr. Vit. Soph. II. cp. 27.

¹¹²⁾ Das Leben des Gorgias aus Leontinoi füllte beinahe das ganze V. Jahrh. vor Chr. aus; im Jahre 428 kam er nach Athen, s. über ihn Westermann §. 29 sqq. p. 38 sqq. und die dort nachgewiesenen Schriften. Foss erklärt beide Reden für unecht, Schönborn beide für echt, Geel (p. 31 sq.) wenigstens die erste.

¹¹³⁾ Eines Schülers des Gorgias, aus Elaia in Aiolis gebürtig, der zwischen Ol. 87/92 (432/409) in Athen lebte. Die Unechtheit der Rede behauptet Foss de Gorgia Leontino p. 81 sqq. mit Zustimmung von Westermann §. 33. not. 3, leugnet Spengel a. a. O. p. 173. Jedenfalls hatte Alkidamas eine Rede unter obigem Titel

Παλαμήδους προδοσίας, die freilich alle drei nicht minder unecht zu sein scheinen, als zwei andre, *Αΐας* und *Ὀδυσσεύς*, welche den Namen des *Antisthenes*¹¹⁴⁾ an der Spitze tragen, gleichwohl aber immer alt genug sind, um die Wahl homerischer Stoffe für solche Zwecke zu beweisen und uns eine Vorstellung von der Art und Weise zu geben, wie man dieselben behandelte. Anderer Art war der *Τρωϊκὸς διάλογος* des *Hippias* aus Elis, den der Verfasser in Lakedaimon vortrug und worin Nestor und Neoptolemos nach der Zerstörung Trojas ein Zwiegespräch hielten über die Studien mit denen ein junger Mann sich befassen müsse¹¹⁵⁾. Der bekannteste aber und zugleich übelberüchtigtste aller mit homerischen Studien beschäftigten Rhetoren ist *Zoilos* aus Amphipolis¹¹⁶⁾, dem die Kunst, welche die

geschrieben, da Plato ihn mit Bezug darauf *Παλαμήδης* nennt Phaedr. p. 261 D. Quintil. III. 1, 10. — Aus einer Rede des Alkidamas führt Aristot. Rhet. II. 23, 11 an, dass die Chier den Homer in grossen Ehren hielten, obgleich er nicht ihr Landsmann sei. vgl. oben not. 35.

¹¹⁴⁾ Der bekannte Stifter der cynischen Schule, früher gleichfalls Schüler des Gorgias, in vorgerückterem Alter der treue Anhänger des Sokrates, Westermann §. 33. p. 46. Unter den zehn Bänden seiner Schriften, von denen Diog. Laert. VI, 15 sqq. ein Verzeichniss giebt, standen die beiden Reden *Αΐας* und *Ὀδυσσεύς* im ersten, gehörten also wahrscheinlich zu den Jugendarbeiten aus der Zeit seines Verkehrs mit Gorgias. Auf seine Beschäftigung mit Homer lassen noch folgende Titel schliessen: Bd. VIII: *περὶ Ὀμήρου*, *περὶ Κάλχαντος*. Bd. IX: *περὶ Ὀδυσσεύς*, *περὶ τῆς ῥάβδου* (der Kirke?), *Ἀθηναῖ ἢ περὶ Τηλεμάχου*, *περὶ Ἑλένης καὶ Πηνελόπης*, *περὶ Πρωτέως*, *Κύκλωψ ἢ περὶ Ὀδυσσεύς*, *περὶ οἶνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος*, *περὶ Κίρκης*, *περὶ τοῦ Ὀδυσσεύς καὶ Πηνελόπης*, *περὶ τοῦ κυνός* (Argos ρ, 291 sqq.), die wenn sie auch allgemeiner Gegenstände behandelten, sich doch dabei immer an Homer anschlossen. Es wird sich nicht ausmachen lassen, welcher Schrift die Bemerkungen angehören, die in den Scholien zur Odyssee (α, 1. ε, 211. η, 257. ι, 525.) und Ilias (Ψ, 65. Eustath. p. 1288, 9), auch anderwärts z. B. Dio Chrys. LIII. p. 276 Reisk. erhalten sind.

¹¹⁵⁾ Plat. Hipp. Maj. p. 286 A.

¹¹⁶⁾ Suid. s. v. vgl. Hardion diss. où l'on examine s'il y a eu

ändern darin zu zeigen suchten, dass sie Lob und Tadel dem Homer gerade entgegengesetzt vertheilten, bitterer Ernst geworden sein mochte und darum den Beinamen des *Ῥομαστίξ* eintrug. War eine angeborene Geistesrichtung oder Erziehung oder eine psychologisch leicht begreifliche und durch ein Uebermass von allgemeiner Begeisterung für den Dichter hervorgerufene Opposition die Veranlassung zu dem eigenthümlich beissenden Charakter der Schriften die-

deux Zoiles, censeurs d'Homère (Mém. de l'Ac. d. Inscr. Tom. VIII, 178 — 187). G. Olearius Philostratorum quae supersunt omnia. Lips. 1709. fol. Prolegg. Heroic. p. 647 sqq. J. G. Hager de Zoilis. Chemnic. 1756. 4. Fabricius Bibl. Gr. Tom. I, 554—562 Harl. Lehrs Aristarch. p. 205 sqq. Mit Unrecht unterscheidet man zuweilen den Homeromastix von dem Rhetoren, s. Westermann a. a. O. §. 50. not. 20 u. 21. und zu Voss de hist. graec. p. 132 not. 14. — Das Leben des Zoilos kann man muthmasslich zwischen 400 u. 320 ansetzen. Aelian. V. H. XI, 10 nennt Z. einen Schüler des Polykrates, der für Anytos und Meletos die Anklagereden gegen Sokrates verfasste (s. Menage Diog. Laert. II, 38), und mit diesem, Isaios u. A. stellt ihn Dionys. Hal. Dem. cp. 8, Isae. cp. 20 zusammen, vgl. Suid. *Ἀημοσθ.*, welcher ihn zum Lehrer des Demosthenes macht (Plut. Vit. X Orat. p. 844 C.). Wenn nun Demosthenes Ol. 99, 1 = 383 v. Chr. geboren war, so wird das Geburtsjahr des Zoilos wohl bis 400 hinaufgerückt werden müssen. Ein Aehnliches ergibt sich aus der Angabe, dass Anaximenes, der Lehrer Alexanders, Schüler des Zoilos gewesen sei (Suid. *Ἀναξ.*). Hiergegen würde freilich in etwas sprechen, was Vitruv (Praef. lib. VII) erzählt, der ihn dem Ptolemaios in Alexandrien seine Schriften gegen Homer vorlesen und, nach Angabe einiger, vom Philadelphos ans Kreuz geschlagen werden lässt, da Ptolemaios I. 323 v. Chr. zur Regierung kam und Zoilos damals wohl kaum noch leben konnte. Wenigstens müsste man bei Philadelphos eine Verwechslung des zweiten Ptolemaiars mit dem ersten annehmen. Doch ist wohl die Erzählung bei Vitruv für eine Fiction zu halten, zu welcher eine ähnliche Geschichte zwischen Xenophanes und Hieron (Plutarch. Apopth. p. 175 C.) Anlass mag gegeben haben. Ebenso ist unzuverlässig, was Vitruv von dem Tode des Zoilos erzählt, den er nach einigen durch Kreuzigen, nach andern durch Steinigung oder Verbrennen (Vitruv l. c.) oder durch Hinabstürzen von den Skironidischen Felsen bei Olympia (Suid. *Ζωίλος*) fand.

ses Rhetors und Sophisten, immer scheint er über das Mass hinausgegangen zu sein und zu einer Ausschweifung im Tadel sich haben fortreissen lassen, welche mit Recht die höchste Missbilligung des Alterthums erfuhr. Zoilos hatte seine Angriffe gegen Homer wohl weniger in den beiden Deklamationen *Ψόγος Ὁμήρου* und *Ἐγκώμιον εἰς Πολύφημον*¹¹⁷⁾, von denen man annehmen darf, dass sie sich nicht übermässig mehr werden erlaubt haben, als die ähnlichen Reden früherer Rhetoren, als vielmehr in einem besondern neun Bücher umfassenden Werke *Κατὰ τῆς τοῦ Ὁμήρου ποιήσεως*¹¹⁸⁾ niedergelegt, aus welchem in den Scholien einiges angeführt wird¹¹⁹⁾. Der lebhafte Widerspruch, den die in dieser Schrift geübte Kritik fand¹²⁰⁾, dürfte dafür sprechen, dass sie nicht so ganz unbegründet war; dass sie wirklich vorhandene Anstössigkeiten hervorhob, welche der damalige Standpunkt der homerischen Studien von einer versöhnenden Seite nicht zu betrachten vermochte. In dieser Beziehung kann den Zoilos kein grösserer Vorwurf treffen, als alle andern, die vor neben und nach ihm ihre Bedenken über dies und jenes in den homerischen Gedichten auf keine bessere Art motiviert und beseitigt haben. — Ein etwas älterer Zeitgenosse und zugleich Lehrer des Zoilos war *Isokrates*, dessen angelegentliche Beschäftigung mit Homer aus seinen Schriften ersichtlich ist. Sein *Ἐγκώμιον Ἐλένης*, eine seiner frühesten Arbeiten¹²¹⁾, besitzen wir noch,

¹¹⁷⁾ Jene erwähnt Suidas, diese Schol. Plat. Hipparch. p. 240 B. vgl. Porphy. beim Sch. K, 274.

¹¹⁸⁾ Suid. Vit. Arat. 4 p. 60, 9 Westerm. Diese Schrift führte nach Lehrs Arist. p. 210 not. den Titel *Ὁμηρομάσις*. (?)

¹¹⁹⁾ Sch. A, 129. E, 4. 20. K, 274. P, 204. Σ, 22. X, 209. Ψ, 100. ι, 60 (Eustath. p. 1614, 49). vgl. Heraclit. Alleg. Hom. cp. 14.

¹²⁰⁾ Der erste, welcher gegen Zoilos schrieb, war nach Euphranor in der Vit. Arat. 3 p. 57, 4 West. (vgl. Vit. 4 p. 60, 8) *Athenodoros*, der Bruder des Dichters Aratos.

¹²¹⁾ P f u n d de Isocr. vita et script. Berol. 1833. p. 19. — S p e n -

während andre hier zu nennende: *Κλυταιμνήστρας ἐγκώμιον*, *Πηνελόπης ἐγκώμιον* und *Νεοπτόλεμος* verloren gegangen sind. — Was so durch die ältesten Rhetoren Sitte geworden war, zu ihren Vorträgen Stoffe aus Homer zu nehmen, das blieb auch, so lange es überhaupt Rhetoren und Sophisten gab, und zeigen die Schriften des *Aisopos*¹²²), *Dio Chrysostomos*¹²³), *Sarapion*¹²⁴), *Aelius Aristides*¹²⁵), *Maximus* aus Tyros¹²⁶), des jüngern *Philostratos*¹²⁷), Li-

gel a. a. O. p. 75 meint dies 'E. 'E. sei gegen das des *Polykrates*, welches unter den Deklamationen des Gorgias stehe, gerichtet. — Ein *Ἑλένης ἐγκώμιον* wird auch von *Lykurgos* erwähnt, ist aber wohl schwerlich von dem Redner, s. Westermann Gesch. d. griech. Bereds. §. 55. not. 14.

¹²²) Am Hofe des Mithridates; er schrieb *περὶ Ἑλένης*. s. Hesyh. Miles. p. 14 Orell. Suid. s. v.

¹²³) Aus Prusa in Bithynien, unter Trajan. Ausser seinen schon früher (not. 7. 35. 49.) genannten Reden gehören hierher: Or. XI (*Τρωϊκὸς ὑπὲρ τοῦ Ἰλίου μὴ ἀλῶναι*), LV (*περὶ Ὀμήρου καὶ Σωκράτους*), LVI (*Ἀγαμέμνων ἢ περὶ βασιλείας*), LVII (*Νέσιωρ*), LVIII (*Ἀχιλλεύς*), LIX (*Φιλοκτήτης*), LXI (*Χρυσῆς*). Verloren ist die Rede *Μέμνων* (Synes. p. 17. Tom. I. ed. Reisk.).

¹²⁴) Aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. s. Suid. s. v. und not. 7.

¹²⁵) Geb. zu Adrianoi in Mysien im J. 129, gest. c. 189; er war ein Schüler des Alexandros aus Kotyaion. Sein *Ἱερεισβετυτικὸς πρὸς Ἀχιλλέα* enthält die Rede des Odysseus bei Gelegenheit seiner Sendung an Achill (I, 225 sqq.). Uebrigens citiert er den Homer in seinen Schriften unendlich oft.

¹²⁶) War in Rom unter Commodus (180 — 192), Suid. s. v. die Rede über Plato und Homer ist schon oben not. 7 erwähnt; eine andre no. XXXII. (nach alter Zählung no. 16.): *εἴ ἐστι καὶ Ὀμηρον αἵρεσις* steht in der Ausgabe von Reiske Tom. II. Lips. 1775. 8. p. 115—136 und ist wohl dieselbe mit der, welche Suidas *περὶ Ὀμήρου καὶ τίς ἢ παρ' αὐτῷ ἀρχαία φιλοσοφία* (bei Eudocia p. 300 sind nur die Worte *περὶ Ὀμήρου* von dem Titel übrig geblieben) nennt.

¹²⁷) Gest. 264. Schrieb einen *Τρωϊκός*, Suid. s. v. *φιλ.* — Zu erinnern ist hier auch an die *Ἡρωικὰ* des ältern *Philostratos*, in denen gleichfalls diese allgemeine sophistische Richtung sich zeigt und zwar in keiner sehr angenehmen Weise. Die Abhandlung von *Olearius* ist not. 116 angeführt.

*banius*¹²⁵⁾ und *Severus*¹²⁶⁾, um anderer Schriften nicht zu gedenken, die ohne Namen eines Verfassers zum Theil noch in Bibliotheken begraben liegen¹³⁰⁾.

Dass bei so angelegentlicher Beschäftigung mit Homer, als sie sich aus den eben angeführten Schriften erschliessen lässt, der Einfluss dieses Dichters auf die Beredsamkeit, deren Lehrer aus ihm die Stoffe schöpften, sich mit sprachlichen und sachlichen Studien über ihn befassten¹³¹⁾, auch ein innerer müsse geworden sein, das darf man mit Grund behaupten, wenn wir auch es im einzelnen nachzuweisen nicht im Stande sind. Doch meine ich, dass, was man in Homer hineinlas¹³²⁾, man ebenso aus ihm heraus zu lesen verstanden und dass der Redner, welcher seinen Homer studierte, auf die Kunst, mit der die Reden in den homerischen Gesängen je nach dem Charakter des Sprechenden und dem verfolgten Zwecke gedichtet sind, lernend geachtet haben wird. Diese Kunst kann in der That nur der

¹²⁵⁾ Aus Antiochia, geb. 314 gest. 393. Seiner homerische Themen behandelnden Schriften sind so viele, dass sie hier nicht alle aufgeführt werden können. Man s. Fabric. Bibl. Gr. Tom. VI, 750 sqq. Harl. Westermann a. a. O. §. 103. p. 245 sqq.

¹²⁶⁾ Verfasser mehrerer Ethopoiien, welche Fabric. Bibl. Gr. Tom. VI, 53 Harl. verzeichnet (Achillis apud inferos edocti captam a Pyrrho Troiam esse; Menelai rapta a Paride Helena; Hectoris cum comperisset Priamum apud inferos cum Achille convivatum). Fabricius hält ihn für identisch mit dem Sev. der unter Anthemius (472 ermordet) lebte.

¹²⁷⁾ So z. B. in Florenz Bibl. Laur. Plut. XXXII. Cod. 33. p. 217, wovon Bandini Tom. II, 194 Titel (*Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ Αἴας ἰδὼν ἐν ἔδρῳ τὸν Ὀδυσσεύα μετὰ σώματος*), Anfang (*Ὀδυσσεὺς οὗτος ἐνταυθοῖ μετὰ σώματος κτλ.*) und Ende (*καὶ καταδύναι πάλιν ἐνθάδε εἰς τάρταρον*) mittheilt. — Gehört hierher noch ein vom Redner verschiedener *Deinarchos ὁ περὶ Ὀμήρου λόγον συντεθεικώς*, dessen *Demetrios Magnes* bei Dionys. Halic. *Dinarch.* cp. 1 gedenkt?

¹³¹⁾ S. B. IV. Abschn. I. Zweite Periode.

¹³²⁾ S. not. 109. 110.

verkennen, der nicht auf sie gemerkt oder übersehen hat, dass schon in der heroischen Zeit die Beredsamkeit in Ansehn stand und erlernt wurde¹³³). Und sollte der rhythmische Wohlklang, die Anmuth der Darstellung, die Lebendigkeit der Schilderungen, die klare wohlgeordnete Verknüpfung des Einzelnen zum Ganzen und der ruhige aber sichere Fortschritt zu dem vorgesteckten Ziele ohne Wirkung an Ohr und Geist der Redner vorübergegangen, ohne Einfluss auf den Ausdruck, die Darstellung, Anordnung und Entfaltung ihrer Reden geblieben sein? Bei der bevorzugten Stellung Homers überhaupt, bei der eifrigen Beschäftigung der Lehrer der Beredsamkeit und der Redner¹³⁴) mit ihm, endlich nach der ausdrücklichen Versicherung der Alten selbst ist dies unglaublich.

Am glänzendsten offenbar und am meisten in die Augen fallend zeigt sich Homers Einfluss auf die bildende Kunst. Dieser hat er, wie der dramatischen Poesie und der Rhetorik, nicht allein den reichlichsten und reichlichst benutzten Stoff geliefert¹³⁵), sondern auch die Charaktere

¹³³) I, 438 sqq.

¹³⁴) Vgl. not. 13. — Bekannt ist von Demosthenes, dass er zur Verbesserung seiner Aussprache des „ρ“ anhaltend den homerischen Vers (ε, 402) hergesagt habe:

ῥόχθαι γὰρ μέγα κῦμα ποτὶ ξερὸν ἠπείροιο.

s. Zosim. Vit. Demosth. p. 148 (Tom. IV. Reisk.).

¹³⁵) Vgl. Winckelmann Mon. Ined. Pref. (Werke von Eiselein. Bd. VII, 24 sq.), und besonders W. Tischbein Homer nach Antiken gezeichnet. Götting. 1801—1805. Stuttg. 1821—1824. fol. mit Erläuterungen der sechs ersten Hefte von Heyne, der drei letzten von L. Schorn. — C. Fr. Inghirami Galleria Omerica o raccolta di Monumenti antichi per servire allo studio dell' Iliade e dell' Odissea. Poligrafia Fiesolana. II Bde. 8. 1829 u. 1831. nebst Atlas von 260 Blättern. Beide Werke bedürfen gleich sehr einer kritischen Sichtung. — Rao u. l-Rochette Monumens inédits. P. III: Odysséide. Paris 1833. fol. — Reichliche Nachweisungen giebt auch O. Müller Archäol. ed. II. §. 415. 416. vgl. noch Athen. V p. 207 C. —

und die äussere Form der Götter und Helden ¹³⁶). Es konnte dies natürlich nicht eher geschehn, als bis die Kunst soweit erstarkt war, um die homerischen Ideale getreu darzustellen; aber gerade aus der Zeit, wo sie auf ihrer höchsten Höhe angelangt war, haben wir den überzeugendsten Beweis von dem Einflusse, den sie von Homer erfuhr. Denn man wird es wohl dem Pheidias selber glauben müssen, dass er das Ideal seines Olympischen Zeus aus Homer geschöpft habe. Beauftragt mit diesem Werke ¹³⁷) „arbeitete seine Seele Tag und Nacht an der grossen Geburt; stieg vom grössten der Menschen zum Halbgott — vom Halbgott zum Gotte auf — strebte noch höher empor — aber hier — hier sank sie immer wieder. Die Idee des Olympischen Vaters konnte nicht durch Abstraktion noch Zusammensetzung gebildet werden; erscheinen musste sie ihm — und sie erschien ihm, da er sichs am wenigsten versah, — da er einst, über den

Neuere Künstler haben sich gleichfalls an homerischen Stoffen versucht. Ohne Werth ist das Kupferwerk zur Ilias von Crispin de Passe (*Speculum heroicum principis omnium temporum poetarum Homeri etc.* Ultraj. 1613. 4.), besser das von C. P. Marillier (*L'Iliade d'Homère en XXIV planches. s. l. et a.*). Bedeutend dagegen die Umriss zu Homer, welche John Flaxmann, London 1795. herausgab; sie sind wieder aufgestochen von Riepenhausen (Göttingen 1803 sq. 2 Hefte mit 64 Platten. Berlin 1817.), von Schnorr (für Wolfs Homer. Lips. 1804 sqq.), von E. Schuler (Carlsruhe 1829. 8. 2 Hft. mit 73 Platten). B. Genelli Umriss zu Homer, mit Erläuterungen von E. Förster. Stuttgart u. Tübingen 1844. 4. u. fol. 48 Bl. — Einzelne aus Homer geschöpfte Kunstwerke der neuern Zeit, deren Zahl unendlich ist, hier aufzuführen kann nicht meine Absicht sein. Auf einiges der Art von Giulio Romano, Primatice, Caravaggio, Antoine Coipel und Poussin macht der Graf Caylus in seinen *Tableaux tirés de l'Iliade, de l'Odyssée d'Homère et de l'Enéide de Virgile* Paris 1757. 8. p. XVIII sqq. aufmerksam.

¹³⁶) O. Müller Archäol. §. 415.

¹³⁷) Das Folgende sind Worte Wielands (Ueber die Ideale der griechischen Künstler, Werke Bd. XXIV. Leipzig 1796. p. 235. vgl. p. 183 sqq.)

Markt gehend, einen Rhapsoden das erste Buch der Ilias singen hörte. Im Vorübergehn trafen sein Ohr die drei berühmten und unübersetzlichen Verse, in welchen Zeus der flehenden Thetis die Gewährung ihrer Bitte mit dem Winke der Augenbrauen und des Hauptes, der den Olymp in seinen Tiefen erzittern macht, bestätigt. Diese Verse trafen sein Ohr, und siehe! auf einmal stand die himmlische Erscheinung vor seinem Geist." Und so schuf Pheidias jenes vielbewunderte Kunstwerk, welches den Alten wie eine leibhaftige Gottheit erschien und, nach Quintilians Ausdruck, der Religion ein neues Gewicht zu geben däuchte¹³⁸). — Von dem Maler Euphranor wird gleichfalls erzählt, dass er den Zeus unter den Zwölfgöttern, die er für eine Halle im Kerameikos zu Athen malte, nach eben jenen homerischen Versen gebildet habe¹³⁹); aber hätte er auch nur jene Statue des Pheidias kopiert, er würde schon dadurch zeigen, dass Homers Genius, zu Olympia in Gold und Elfenbein gezaubert, nachhaltend auf die Kunst gewirkt hat.

Aber die grösste Bedeutung Homers für die bildende Kunst liegt offenbar darin, dass er als der hauptsächliche und bevorzugteste Repräsentant der epischen Poesie den griechischen Geist mit einer Fülle von klaren, anschaulichen, durchsichtigen und lebensvollen Gestalten bereicherte, die bei aller idealen Erhebung doch die Helden so weit im Menschlichen belassen und die Götter so weit ins Menschliche hereinzogen, dass weder den einen noch den andern dadurch Abbruch geschah, wohl aber beide für eine sinn-

¹³⁸) Quintil. Inst. Or. XII, 10. — Livius XLV, 28: (Aemilius Paullus) Olympiam adscendit. Ubi et alia quidem spectanda visa et Jovem velut praesentem intuens motus animo est. Itaque haud secus quam si in Capitolio immolaturus esset, sacrificium amplius solito adparari jussit.

¹³⁹) Sch. A, 530. O. Müller Archäol. §. 140, 3.

liche Darstellung befähigt wurden. Erst mussten die Vorbilder der Kunst geschaffen werden in geistiger Anschauung ehe die Kunst selbst sie darstellen konnte. Das Ideal geht der Ausführung voran und die geistige Schöpfung zieht die Vervollkommnung der äusserlichen Fertigkeiten nach sich, weil sie, lebhaft vor die Seele getreten und diese bewegend, nach Verwirklichung drängt. Was Homer in dieser Beziehung für die alte Kunst gewesen, ist mit wenigem kaum zu sagen. Durch ihn insbesondere, wie überhaupt durch die epische Dichtkunst, sind die alten Göttergestalten aus ihrer natursymbolischen Unbestimmtheit herausgearbeitet zu scharf gezeichneten geistigen Wesenheiten mit individuellem Charakter und durch sittliche Motive geleiteter Thätigkeit. Das religiöse Gefühl, welches ehemals, sich selber unklar und zerfahrend, nur in der Allgemeinheit des Symbols seinen Ausdruck und seine Befriedigung gefunden, schaute jetzt in den homerischen Göttern deutlich und in entsprechender Form, was ihm geahnt, nur dunkel vorge-schwebt hatte. Es begriff sich selbst darin. Das Symbol trat zurück, weil es nunmehr entbehrlicher geworden, und gab dadurch Reiz und Möglichkeit, diese in epischer Dichtung verklärten Götter in Stein und Metall zu verkörpern. Und mit den Helden war es nicht anders. Sie treten in einer leicht erkennbaren und verstandenen Individualität aus den Umgebungen hervor, in welchen sie sich bewegen; die Umrisse ihres Charakters und ihrer äussern Gestalt sind so scharf gezeichnet, beide heben sich in den homerischen Schilderungen so deutlich von der Folie ab, dass man bei ihnen kaum noch den Vergleich mit einem Relief wagen, sondern jeden einzelnen Helden als freistehende Statue, seine That oder seinen Verein mit andern als eine künstlerische Gruppe bezeichnen darf. Dabei ist alles Einzelne so ausgeführt, man möchte sagen ausgemeisselt, dass die ganze

homerische Poesie als eine plastische bezeichnet werden kann und dem Künstler, der eine Gottheit oder einen Helden aus ihr darzustellen unternahm, fast nur die Mühe des Kopierens blieb.

Ueber diesem Plastischen in Homer darf man jedoch das Malerische nicht übersehen ¹⁴⁰). Es ist wenig davon zu sagen, weil es auf der Hand liegt und dem dafür empfänglichen Leser sich überall darbietet. „Im Homer ist alles gemallet und zur Malerei erdichtet und geschaffen.“ Wenn dies Wort Winckelmanns auch seine Einschränkung leiden muss, so bleibt es doch in der Hauptsache wahr und spricht nur ein Urtheil aus, welches schon die Alten in dieser Rücksicht über Homer gefällt haben. „Homer, sagt Cicero (Quaest. Tusc. V. 39, 114), soll blind gewesen sein. Aber seine Gemälde, nicht seine Dichtungen sehen wir. Welche Gegend, welche Küste, welcher Ort Griechenlands, welche Art und Gestalt des Kampfes, welche Schlachtordnung, welches Ruder, welche Bewegung der Menschen, der Thiere ist nicht so ausgemalt, dass, was der Dichter etwa nicht selbst gesehen hat, er doch so darstellt, dass wir es sehen.“ Somit kann Homer als derjenige betrachtet werden, welcher, indem er den Malern des Alterthums neben einer Fülle von Stoff auch durch die Klarheit, das Durchsichtige und Anschauliche seiner Schilderungen, die Wahrheit in seiner Darstellung der Natur und der Menschen als Vorbild und Richtschnur der zeichnenden Kunst sich selber darbot, von dem wesentlichsten Einflusse auf Form und Inhalt der antiken Malerei gewesen ist. Man hat sehr oft den Einfluss der Religion auf die alte Kunst zum Gegenstande ausführ-

¹⁴⁰) Einige feine Bemerkungen hierüber macht Herder Krit. Wälder. I. Absch. 16 u. 17. (Werke. 1829. Bd. XIII. p. 194—212). vgl. Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 216.

licher Untersuchungen gemacht; es würde sich nicht minder der Mühe lohnen und ein reiches Material ist dazu da, im ganzen und einzelnen den Einfluss nachzuweisen, den Homer auf die Kunst des Alterthums gehabt hat. Hier habe ich mich mit diesen allgemeinen Andeutungen begnügen müssen¹⁴¹⁾.

Die bisherige Erörterung hat das Verhältniss Homers zu Religion, Staat und Kunst des Alterthums und seinen Einfluss hierauf betrachtet. Es bleibt noch übrig bei dem Verhältniss, in welchem Homer zur Wissenschaft des Alterthums stand, und bei der Bedeutung, die er für dieselbe gehabt hat, einige Augenblicke zu verweilen. Diese Bedeutung Homers für die Wissenschaft ist eine wesentlich andre, in mancher Beziehung sogar eine umgekehrte. Denn wenn die homerischen Gedichte in Rücksicht namentlich auf Religion und Kunst von einem gleichsam vorwärts wirkenden Einflusse waren, so ist derselbe für die Wissenschaft zum Theil als ein rückwirkender zu bezeichnen, insofern nemlich die Wissenschaft, nachdem sie als solche selbständig und unabhängig von Homer sich entwickelt hatte, gern auf ihn zurückging, man Behauptungen jeglicher Art durch Homers Ansehn zu stützen suchte und die erst in späterer Zeit gewonnenen Kenntnisse, die Elemente aller Wissenschaften schon in dem Dichter zu finden meinte. Man legte ihm daher ein ausgebreitetes, ja universelles Wissen bei¹⁴²⁾,

¹⁴¹⁾ Ebenso wenig gehörte hierher die Frage nach dem Vorhandensein und Stande der Kunst bei Homer selbst, worüber man, ausser den betreffenden Paragraphen in O. Müllers Archäologie, noch vergleichen kann A. Hirt in Böttigers Amalthea. Bd. II, 52—61. J. G. Haym Ueber den Umfang der bildenden Kunst bei den Griechen in Bezug auf Homer. Lauban 1837. 4. Progr. — A. L. Enebon dissert. artes ex scriptis Homeri notas exhibens. Upsal. 1795. 4. kenné ich nicht.

¹⁴²⁾ Statt Vieler führe ich einen an Maxim. Tyr. diss. XXXII, 1.

glaubte ihn in allen Dingen erfahren, kundig der Astronomie, Physik und Medizin, des Ackerbaus nicht minder als des Kriegs- und Schiffswesens, der Geschichte und Geographie so sehr als des Rechts, der Philosophie und Musik. Die dies thaten gehörten freilich nicht zu den Verständigsten, aber es war ihrer die Mehrzahl¹⁴³). Wir erkennen daran die grosse Liebe und Verehrung, die man für Homer hegte, und die gewichtige Stelle, die er im griechischen Leben einnahm. Beides offenbart auch jenes ungleich mehr zu billigende Verfahren, wissenschaftliche Sätze durch die Auctorität Homers zu bekräftigen. Nichts konnte eine Meinung mehr befähigen, bei dem Volke Eingang und allgemeine Anerkennung zu finden, als ihre Uebereinstimmung mit der Aeusserung eines Dichters, der bereits seit Jahrhunderten in den Geist des Volkes übergegangen, eng mit ihm verwachsen war. Wir haben daher bei dem Verhältnisse Homers zur Wissenschaft auf zweierlei zu achten: auf das was man in ihn hineintrug und so in ihm fand, und auf das was man zur Unterstützung des Eigenen aus ihm entnahm. Als drittes kommt der wirkliche Einfluss hinzu, den

p. 116 Reisk.: πάντα ἐπεσκόπει [Ὅμηρος], ὅσα οὐρανοῦ κινήματα, ὅσα γῆς παθήματα, θεῶν βουλὰς, ἀνθρώπων φύσεις, ἡλίου φῶς, ἄστρον χορόν, γενέσεις ζώων, ἀναχύσεις θαλάττης, ποταμῶν ἐκβολὰς, ἀέρων μεταβολὰς, τὰ πολιτικά, τὰ οἰκονομικά, τὰ πολεμικά (vgl. Xenoph. Symp. IV, 6. 7. Aristoph. Ran. 1034 sqq.), τὰ εἰρηνικά, τὰ γαμήλια, τὰ γεωργικά, τὰ ἱππικά, τὰ ναυτικά, τέχνας παντοίας, φωνὰς ποικίλας, εἶδη παντοδαπά, ὁλοφυρομένους, ἡδομένους, πενθοῦντας, ὀργιζομένους, εὐωχομένους, πλέοντας. vgl. Strab. III. p. 157.

¹⁴³) Sie haben in neuerer Zeit viele Nachfolger gefunden, von welchen am ausführlichsten gewesen ist Jac. Fr. Reimann *Ilias post Homerum h. e. incunabula omnium scientiarum, ex Homero eruta et systematice descripta*. Lemgov. 1728. 8. — Die Abhandlung von Matth. Norberg *de ingenio Homeri* (Select. Opusc. acad. P. II. Lond. Goth. 1818. 8. p. 450—495), die von §. 7. ab hier einschlägt, ist mehr als mangelhaft.

er auf die eine oder andre Wissenschaft gehabt hat, namentlich auf Geschichte und Geographie. Betrachten wir dies im einzelnen.

Es bedarf keines grossen Scharfblickes, um einzusehen, dass Homer kein Philosoph ist und daher für die Philosophie nur von sehr untergeordneter Bedeutung sein konnte. Gleichwohl hat man einen Philosophen aus ihm gemacht ¹⁴⁴⁾

¹⁴⁴⁾ Ausser gelegentlichen Aeusserungen hierüber (z. B. Dionys. Hal. ad Pomp. I, 13. schol. Aesch. Timarch. §. 141. Maxim. Tyr. X, 3. p. 171 Reisk. Senec. Ep. 88: nisi forte tibi Homerum philosophum fuisse persuadent, cum his ipsis quibus colligunt negent. Nam modo *Stoicum* illum faciunt, virtutem solam probantem et voluptates refugientem et ab honesto ne immortalitatis quidem pretio recedentem; modo *Epicureum*, laudantem statum quietae civitatis et inter convivia cantusque vitam exigentis; modo *Peripateticum*, bonorum tria genera inducentem; modo *Academicum*, incerta omnia dicentem. Apparet nihil horum esse in illo, cui omnia insunt; ista enim inter se dissident.) zeigen dies die Schriften des Maximus aus Tyros (s. not. 126), *Favorinus περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας* (Suid. s. v. Er lebte unter Trajan und Hadrian), *Longinus εἰ φιλόσοφος Ὀμηρος* (Suid. Ihn liess, als einen Anhänger der Königin Zenobia, Aurelianus im J. 273 tödten), *Oinomaos περὶ τῆς κατ' Ὀμηρον φιλοσοφίας* (Suid. Etwas älter als Porphyrios), *Porphyrios περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας* (Suid. s. v.). — Die neuern Gelehrten haben sich diese homerische Philosophie nicht weniger angelegen sein lassen: Joh. G. Dieterich (resp. J. A. Roth) de philosophia Homeri. Vitemb. 1704. 4. — Reimann a. a. O. (not. 143). — C. G. Ehrenhaus de Homero philosophandi magistro. Annaberg. 1765. 4. — Joh. Floder Spec. philosophiae Homericæ. Upsal. 1766. 4. (abgedr. in Stosch Museum critic. Lemgov. Vol. I. 1774. 8. p. 420—498). — G. de Rochefort Examen de la philosophie d'Homère (vor seiner Uebersetzung der Ilias. Paris 1772. 8. Tom. I, 89—142). — Binauld Homère et sa philosophie (in der Revue des deux mondes. 1841. Mars). — A. E. Delachapelle de Homeri sapientia commentatio. s. l. 1842. 8. (Promotionsschrift von Caen, gedruckt zu Cherbourg). — Auch einzelne Zweige der homerischen Philosophie sind behandelt z. B. die Moral von G. Stolle (resp. Hagemann) diss. an Homerus fuerit philosophus moralis. Jenae. 1714. 4. Zum Theil nur schlagen hier ein die Schriften von M. C. af Rosenstein artificii Homericum in exprimendis animae adfectionibus specim. I et II. Upsal. 1789. 8.

und einen grossen Theil der von den späteren Philosophen aufgestellten Sätze als aus Homer entnommen oder schon in ihm vorhanden zu erweisen gesucht ¹⁴⁵). Wenn *Thales* als den ewigen Urgrund des Entstehens und Vergehens der Dinge das Wasser setzte, aus welchem alles werde und in welches alles sich wieder auflöse, so führte man als Vorgänger den Homer an, der Okeanos und Tethys die Erzeuger der Götter nennt, von dem Okeanos sagt, dass er Allen Dasein gegeben ¹⁴⁶). Wenn *Xenophanes* Erde und Wasser als die beiden Urstoffe betrachtete, so hatte dies schon Homer in der Verwünschung des Menelaos (*H.* 99) ausgedrückt „Möchtet ihr all' insgesamt zu Erd' und Wasser zergehen,“ denn dies bedeute die Auflösung in die Elemente, aus denen alles entstanden ¹⁴⁷). Die Opposition, in der Xe-

M. Butturini Omero pittore delle passioni umane. Milano. 1802. 4. Verständiger und brauchbarer ist die Psychologie bearbeitet von C. W. Halbkart Psychologia Homerica. Züllichau. 1796. 8. und E. L. Hamel de psychologia Homeri. Paris. 1833. 8., besondere Punkte derselben von J. Ch. Henrici (de immortalitate animi Homericorum commentatio. Vitteb. 1786. 4.), F. W. Sturz (de vestigiis doctrinae de animi humani immortalitate in Homeri carminibus. Proll. III. Gerae. 1795—1797. 4.), G. Gadolin (diss. academica Homerica nonnulla animae nomina explicans. Upsal. 1804. 4.), J. C. Ihling (de vocabulo *ψυχή* in Homeri Hesiodique carminibus. Pro-luss. III. Meining. 1814—1816. 4.), K. H. W. Völcker (Ueber die Bedeutung von *Ψυχή* und *Εἶδωλον* in der II. u. Od. als Beitrag zu der Homerischen Psychologie. Giessen 1825. 4.), K. G. Helbig (de vi et usu vocabulorum *αἰεέτης*, *θυμός* similiumque apud Homerum. Dresd. 1840. 4.). Hier darf ich auch wohl eine interessante Schrift nennen von C. A. Thortsen de physiognomia Homeri. Havn. 1836. 8.

¹⁴⁵) Man vergleiche, was zunächst liegt, Ps. Plutarch. Vit. Hom. 122 sqq.

¹⁴⁶) *Ξ*, 201. 246. Justin. Mart. coh. ad Graec. cp. 2. p. 7. Paris. Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 93. Plutarch. de plac. phil. I, 3. p. 875 E. F. vgl. Schömann comparatio theogoniae Hesiodaeae cum Homerica. Gryphisvald. 1847. 4. p. 7.

¹⁴⁷) Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 93. Sext. Emp. adv. math. X, 313 sq. Sch. *H.* 99.

nophanes zu Homer stand ¹⁴⁸), hinderte an dieser Zurückführung von Sätzen des Philosophen auf Aussprüche des Dichters eben so wenig, als bei *Pythagoras* und *Herakleitos*. Zwar hatte jener erzählt, er habe in der Unterwelt die Seele des Hesiod mit ehernen Fesseln an eine Säule gebunden, die des Homer an einem Brunnen aufgehängt und mit Schlangen umgeben gesehn wegen der vielen schändlichen Dinge die sie von den Göttern ausgesagt ¹⁴⁹); aber er hatte doch auf der andern Seite die homerischen Verse von Euphorbos (*P*, 51 sqq.) besonders geliebt und zur Leier gesungen und geglaubt, dass dieses Euphorbos Seele die seinige sei ¹⁵⁰). Berücksichtigte man ausserdem noch, dass er einen Freund aus dem Geschlechte des Kreophylos hatte, welches wir später als in engster Verbindung mit den homerischen Liedern stehend kennen lernen werden ¹⁵¹): so mochte man sich wohl schon äusserlich berechtigt genug halten einen Einfluss Homers auf pythagorische Philosophie anzunehmen und meinte diesen zu erkennen in der Lehre von der Unsterblichkeit und Wanderung der Seele, von den Zahlen und der Musik, in dem pythagorischen Schweigen und einzelnen Aeusserungen ¹⁵²). — *Herakleitos* hatte gesagt, Homer sei werth aus den Agonen hinausgeworfen und gepeitscht zu werden ¹⁵³), und den Dichter getadelt wegen des Wunsches, dass aller Streit unter Göttern

¹⁴⁸) S. not. 31. vgl. die Anekdote von Hieron bei Plutarch. Apoph. p. 175 C.

¹⁴⁹) Diog. Laert. VIII, 21.

¹⁵⁰) Porphy. Vit. Pyth. cp. 26. Jamblich. Vit. Pyth. cp. 14. Herakleides Pontikos bei Diog. Laert. VIII, 4 sq. und dazu Menage p. 349. vgl. Lucian. Gall. 13.

¹⁵¹) Zweites Buch. Zweiter Abschn. Kapit. II. §. 4.

¹⁵²) Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 122. 125. 145. 147. Jamblich. Vit. Pyth. cp. 25. 28.

¹⁵³) Diog. Laert. IX, 1.

und Menschen vernichtet werden möge (Σ , 107), denn der Krieg sei aller Dinge Vater ¹⁵⁴); dennoch wusste man seinen ewigen Fluss der Dinge auch schon bei Homer zu finden ¹⁵⁵). Und von *Empedokles*, den Aristoteles *Ὀμηρικὸς* genannt (not. 52), führte man die Lehre von den vier Elementen und ihren bewegenden Kräften, der einigenden Freundschaft und dem trennenden Streite, auf Homer zurück, der gleichfalls zuerst das Blut für den Sitz der Erkenntniss erklärt hätte ¹⁵⁶). Nachdem ich noch von *Sokrates*, der sich in den Schriften des Xenophon und Platon als einen grossen Verehrer Homers zeigt, bemerkt habe, dass man auch einen Theil seiner Weisheit aus diesem Dichter ableitete ¹⁵⁷), schliesse ich diese Anführungen, da man, wenn man sie vollständig geben wollte, fast jeden einzelnen Philosophen nennen müsste ¹⁵⁸). Statt dieser will ich lieber derjenigen gedenken, die sich durch ihre Beschäftigung mit Homer oder ihre Liebe zu ihm ausgezeichnet, oder auf ihn als Gewährsmann berufen haben. Von jenen sind *Platon* (not. 7) und *Antisthenes* (not. 114), beiläufig auch *Xenokrates* (not. 14) schon genannt. Ihnen gesellt sich *Diogenes* aus Sinope, der bekannte Kyniker zu, nicht weil er sich über die Grammatiker verwunderte, die des Odysseus Leiden erforschen, aber ihre eigenen nicht kennen ¹⁵⁹),

¹⁵⁴) Plutarch. Is. et Osir. cp. 48 p. 370 D. Simplic. zu Aristot. Categ. p. 104 B.

¹⁵⁵) Vgl. Plat. Theaet. p. 160 D.

¹⁵⁶) Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 99. 101. Heraclit. Alleg. Hom. cp. 49. 69. Porphy. bei Stob. Ecl. Phys. p. 1024 sq.

¹⁵⁷) Vgl. Dio Chrysost. Or. LV. p. 282 sqq. Reisk. περὶ Ὀμήρου καὶ Σωκράτους.

¹⁵⁸) S. Senec. Ep. 88 (not. 144) und Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 93—150.

¹⁵⁹) Diog. Laert. VI, 27. Dieser Ausspruch wird auch dem Philosophen *Bion*, einem Schüler Theophrasts, beigelegt (Stob. IV, 54),

sondern weil der häufige Gebrauch, den er im Leben von homerischen Versen machte ¹⁶⁰), ein fleissiges Studium des Dichters voraussetzen lässt und zugleich eine Liebe desselben, welche er auf seinen Schüler *Menandros*, der den Beinamen *Λογμὸς* führte und als Bewunderer Homers bezeichnet wird ¹⁶¹), übertragen zu haben scheint. Ferner *Pyrrhon* der Skeptiker, ein grosser Verehrer Homers, von dem er einige Aussprüche viel im Munde zu führen pflegte und aus dem manche sogar den Ursprung der skeptischen Philosophie ableiteten ¹⁶²). Seines Schülers *Timon* ist früher gedacht (not. 81); einen andern, den *Hekataios* aus Abdera werden wir später mit homerischen Studien beschäftigt sehn. Als Freunde und Bewunderer Homers werden uns ausserdem noch genannt die beiden Akademiker *Krantor* und *Arkesilaos* ¹⁶³), der Megariker *Menedemos* ¹⁶⁴), endlich der Stoiker *Chrysipp*, der nicht blos im zweiten Buche seiner Schrift über die Natur der Götter auch die homerischen Mythen in einer Weise mit seinen stoischen Ansichten von den Göttern in Einklang zu bringen bemüht war, dass dieser Dichter ein Stoiker gewesen zu sein schien ¹⁶⁵), sondern auch sonst sehr häufig auf Stellen von Dichtern und namentlich Homers sich berief ¹⁶⁶). Doch ich komme hiermit in ein Gebiet, dessen Betrachtung später einen passenderen

der als Parode (Diog. Laert. IV, 52 vgl. 47) und Tadler Homers (Sch. Horat. Ep. II, 2, 60) genannt wird.

¹⁶⁰) Diog. Laert. VI, 52. 53. 55. 57. 66. 67.

¹⁶¹) Diog. Laert. VI, 84 *θανμαστῆς Ὀμήρου*.

¹⁶²) Diog. Laert. IX, 67. 71. Sext. Emp. adv. mathem. cp. 13. p. 274 sq. 278 Fabric.

¹⁶³) Diog. Laert. IV, 26. Hesych. Miles. p. 32 Orell. — Diog. Laert. IV, 31.

¹⁶⁴) Diog. Laert. II, 133.

¹⁶⁵) Cicer. N. D. I, 15.

¹⁶⁶) Galen. Opp. Tom. I. p. 225. 273 Basil. tadelt ihn deshalb.

Platz haben wird. Hier will ich nur soviel bemerken, dass die Untersuchungen der alten Philosophen über religiöse Gegenstände vorzugsweise an Homer sich anschlossen und dieser daher auch insofern, als seine Mythen und seine Darstellung der Götter in den Kreis philosophischer Discussionen gezogen wurden, von nicht untergeordneter Bedeutung für die Philosophie gewesen ist.

Betrachten wir das Verhältniss Homers zur Geschichtschreibung, so zeigt sich uns dasselbe als ein durchaus inniges und zwar in zwiefacher Hinsicht. Denn da Homer das älteste Denkmal der griechischen Litteratur war und als die älteste Quelle der Geschichte angesehen wurde, so war er einerseits für die von ihm behandelten oder erwähnten und für wirklich gehaltenen Thatfachen der Gewährsmann, dem man vertrauend folgte, durch welchen man die anderweitig erhaltenen Ueberlieferungen berichtigte, von dem man nur im einzelnen bei weiter vorgeschrittenem Urtheil abzuweichen sich erlaubte und der durch diese seine bevorzugte Stellung eine grosse Reihe von geschichtlichen und biographischen Untersuchungen veranlasste, die einen nicht unbedeutenden Theil der alten Geschichtschreibung ausmachen. Andererseits aber ist Homer für die Geschichtschreibung dadurch von Einfluss gewesen, dass er auch für die Form der Darstellung als Vorbild diente. Ob für alle Historiker, mag man bezweifeln, aber beim *Herodot*, dem Vater der Geschichte, ist es wenigstens sehr sichtlich. Schon gleich der Standpunkt, von dem aus er seine Geschichte zu schreiben unternimmt, ist so zu sagen ein homerischer, indem er die Perserkriege, wie die homerischen Gedichte den troischen Krieg, als einen welthistorischen Conflict Asiens und Europas, der Barbaren und Hellenen auffasst. Bei der Darstellung desselben verfährt er mit eben jener behaglichen Breite und süssen nestori-

schen Geschwätzigkeit, welche dem Epos eigen ist, und ergeht sich, gleich diesem, in den mannigfaltigsten Episoden. Ueberdem Ganzen aber, durchzogen von dem lebendigen Glauben an die Götter und ihrem Eingreifen in die menschlichen Angelegenheiten, schwebt als eine andere βουλὴ Διὸς das Gefühl von der strafenden Gerechtigkeit der Götter und ihrem Neide, der nicht gestattet, dass der schwache Mensch über das Mass, das ihm gesetzt ist, in stolzer Ueberhebung schreite. So gewinnt die Darstellung des Herodot zugleich jenen leisen Anhauch von Melancholie, die auch bei Homer durch alle Freudigkeit des Lebens mahnend hindurchschimmert und nach dem Ausdruck des Aristoteles ein Erbtheil erhabener Seelen ist¹⁶⁷⁾. Findet das eben Gesagte in gleicher Weise auf *Thukydides* keine Anwendung, so haben doch schon die Alten von ihm bemerkt, dass er ein eifriger Nachahmer Homers gewesen sei¹⁶⁸⁾. Wodurch sie dies begründeten, wissen wir nicht und ist für uns schwer einzusehen; aber sie fanden es und hatten somit an den beiden

¹⁶⁷⁾ Ueber die Nachahmung Homers durch Herodot vgl. die beiden Abhandlungen von G. de Rochefort Combien Hérod. s'est attaché à imiter Homère u. Sur Hérod. comparé à Homère (Mém. de l'Ac. des Inscr. Tom. XXXIX. p. 1—28. 29—53) und C. A. Böttiger De Herodoti historia ad carminis epici indolem propius accedente Prolus. I et II. Vimar. 1792 sq. (Opusc. latin. ed. Sillig. p. 182—193. 193—206, und vorher schon in Ruperti u. Schlichthorst Comment. philol. Tom. I. P. I. p. 41 sqq. P. II. p. 54 sqq. abgedruckt).

¹⁶⁸⁾ Marcellin. Vit. Thucyd. 35: Ζηλωτῆς δὲ γέγονεν ὁ Θουκυδίδης εἰς τὴν οἰκονομίαν Ὁμήρου. — 37: μάλιστα δὲ πάντων ἐξήλωσεν Ὁμηρον καὶ τῆς περὶ τὰ ὀνόματα ἐκλογῆς καὶ τῆς περὶ τὴν σύνθεσιν ἀκριβείας, τῆς τ' ἰσχύος τῆς κατὰ τὴν ἐρμηνείαν καὶ τοῦ κάλλους καὶ τοῦ τάχους. Diese Ansicht ist wahrscheinlich aus Didymos, aber schwerlich von ihm, dem wüsten Compiler. Daher und obgleich sie übertreibt finde ich das Urtheil, welches Ritter Didymi Opusc. p. 26 fällt (in hoc facilius litteratum hominem et ab Homeri lectione recentem quam simplicis ac sani iudicis sententiam offendimus) nicht ganz begründet.

Koryphäen ihrer Geschichtschreibung Zeugen von dem Einflusse Homers auch auf diese Wissenschaft.

Um schliesslich noch das Verhältniss Homers zur Geographie zu berühren, so ist bekannt, dass man im Alterthume dem Dichter eine ausgebreitete geographische Kenntniss zuschrieb, die man zum Theil durch grosse Reisen, welche man ihn unternehmen liess, erklärte. Ursprünglich war dies vom Volksglauben ausgegangen. Nachdem man sich in Unteritalien und auf Sicilien angesiedelt hatte, glaubte man dieselben Orte und Gegenden zu bewohnen, wo einst Odysseus umherirrte, und liess es sich besonders angelegen sein die homerischen Lokalitäten in der neuen Heimat wieder zu finden und die angeblich ermittelten mit den homerischen Namen zu benennen. Dieser Volksglaube fand sehr bereitwillige Aufnahme in die Litteratur überhaupt und in die Geographie insbesondere. Die Uebereinstimmung, die man zwischen den Beschreibungen Homers und der Wirklichkeit fand und, wie gesagt, nur aus des Dichters Reisen und seinen dabei gewonnenen Kenntnissen erklären zu können glaubte, bewirkte dass man ihn in allen geographischen Dingen als einen Gewährsmann betrachtete und ihm, wie in der Geschichte, so auch in der Erdbeschreibung folgte¹⁶⁹⁾. Und nicht allein in älteren Zeiten. *Kallimachos* theilte ganz die Volksmeinung, dachte sich den Odysseus im Mittelmeere umherirren, hielt eine kleine Insel bei Melite für die Insel der Kalypso, Kerkyra für Scheria (das Land der Phaiken und meinte, Homer habe nichts erdichtet, sondern alles so genommen, wie es wirklich sei und ihm überliefert worden. Wenn sich hiergegen einsichtige Män-

¹⁶⁹⁾ Vgl. F. A. Ukert Bemerkungen über Homers Geographie. Weimar 1814. 8. p. 5 sqq. Lehrs de Aristarch. stud. Hom. p. 242 sqq. Welcker Kl. Schriften. Th. II, 46 sqq.

ner z. B. *Eratosthenes*, *Aristarch* und *Apollodor* erhoben und die Ansicht vertheidigten, dass bei aller sonstigen genauen Bekanntschaft Homers mit Hellas und den zunächst liegenden Ländern die Irrfahrten des Odysseus ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit beschrieben und ganz allgemein im westlichen Meere gedacht seien, so fanden sie doch wenig Beifall und Nachfolge, indem die meisten der alten Ansicht, welche dem Volksglauben entsprach, huldigten, einige sogar so weit gingen, dass sie wie *Krates* und *Poseidonios* all das geographische Wissen der spätern Zeit, Kenntniss der Sphäre, Pole, Zonen u. s. w. dem Dichter beileigten¹⁷⁰⁾. Dazu liessen sich nun freilich die besonneneren Geographen nicht verleiten; aber *Strabo* hält doch daran fest, dass Homer getreu beschreibe, einiges nur ausgeschmückt oder Lokale bloss verändert habe, im allgemeinen jedoch ein zuverlässiger Berichterstatter sei über die Lage und Beschaffenheit der Orte, deren in seinen Gedichten Erwähnung geschieht. Und diese Ueberzeugung, die von wesentlichem Einfluss auf die Geographie gewesen ist, hat fort und fort geherrscht, selbst bis auf unsre Tage¹⁷¹⁾.

¹⁷⁰⁾ Folgerecht verwarf daher *Krates* nicht blos den *ἐκτοπισμός* des *Eratosthenes*, sondern auch die Ansicht von dem Umherirren des Odysseus *ἐν τῇ ἕσῳ θαλάσῃ*, und nahm vielmehr einen *ἐξωχέτισμός* an, ein Umherirren *ἐν τῇ ἕξῳ θαλάσῃ*. vgl. Gell. N. A. XIV, 6. Senec. Ep. 88, welche zeigen wie sehr diese Fragen die Gelehrten beschäftigten.

¹⁷¹⁾ Dieser *τοπισμός*, um so zu sagen, liegt fast allen hierhergehörigen Reisebeschreibungen zu Grunde und den meisten Schriften über homerische Geographie, von denen ich bei dieser Gelegenheit einige anführen will. Von den nachgelassenen Abhandlungen *Gisb. Cuper's* über homerische Geographie (s. Hist. de l'Acad. des Inscr. Tom. II. p. 556 ed. 8.), ist meines Wissens nichts bekannt geworden. *Reimmann Ilias post Hom.* (not. 143) p. 244—558 hat keinen Werth. Bedeutend sind auch nicht die drei durch eine Preisgabe der Universität Göttingen veranlassten Schriften von C. T.

Ich führe diese Betrachtungen über Homers Einfluss auf Leben, Kunst und Wissenschaft der Griechen nicht weiter aus, weil er ausserdem weniger bemerklich oder von geringerer Bedeutung ist und das Gesagte genügen wird um die Stellung der homerischen Gedichte im antiken Leben zu charakterisieren. Kann irgend eine Dichtung einer gleichen Bedeutung sich rühmen? irgend eine aufgezeigt werden, die so wie die homerische alle Lebensverhältnisse eines Volkes durchdrungen, belebt, gehoben hätte? Wohl giebt es manche, die an Form und Inhalt der Ilias und Odyssee sich ebenbürtig zur Seite stellen, aber nirgends und aus keiner Zeit haben wir ein zweites Beispiel eines so allseitigen praktischen Einflusses. Homer war, um in antiken Bildern zu reden, der Quell, dem die mannigfachen Ströme, womit das griechische Leben befruchtet wurde, entsprangen; er glich einem Berge, dem alle Quellen und Flüsse und das ganze Meer entstammen; er war wie das Meer selbst, aus dessen unermesslichen Fluten

G. Schönnemann de geographia Homeri. Gotting. 1787. 4. A. W. Schlegel de geographia Homerica. Hanover. 1788. 8. (wieder abgedruckt in seinen Opuscul. Lips. 1848. 8. p. 1—114). H. Schlichthorst geographia Homeri. Gotting. 1787. 4. — J. H. Voss Ueber die Gestalt der Erde nach den Begriffen der Alten (Erste Abtheil. im N. deutsch. Mus. 1790. St. 8. Beide in seinen Kritischen Blättern. Stuttgart 1828. 8. Bd. II, 127—244); Alte Weltkunde (Jen. Litt. Zeit. 1804. Krit. Bl. II, 245—414). F. A. Ukert s. not. 169. — G. F. Grotefend in Bertuch's Allg. geogr. Ephemerid. 1815. Bd. XLVIII, 3. p. 255sq. — A. A. Cammerer Ueber die Weltkunde des Homer im allgemeinen und über dessen Erdkunde im besondern. Kempten 1828. 4. — K. H. W. Völcker Ueber Homerische Geographie und Weltkunde. Hannover 1830. 8. — H. G. Brzoska de Geographia mythica Spec. I (commentat. de Homerica mundi imagine J. H. Vossii potissimum sententia examinata continens). Lips. 1831. 8. Spec. II. (comm. de C. H. G. Völckeri sententia omninoque de antiquissimorum poetarum graecor. fingendi ratione cont.). Jen. 1832. 8.

alles Land, alle Ströme, Seen und Quellen ihre Nahrung schöpfen ¹⁷²).

Es erscheint daher nur als eine natürliche Folge, als die nothwendige Rückwirkung jener Stellung der homerischen Gedichte, dass man den Verfasser in höchsten Ehren hielt und ihm eine Bewunderung und Verehrung zollte, die sich bis zu wirklichem religiösen Dienste steigerte. Namentlich gilt dies von den Orten, welche auf den Ruhm, dass Homer bei ihnen geboren sei oder verweilt habe, Anspruch machten.

Viele Städte und Inseln schmückten ihre Münzen mit dem Bilde Homers ¹⁷³) und feierten seinen angeblichen Geburtstag. An diesem Tage ward auf Jos bei dem Grabe Homers eine Ziege geopfert ¹⁷⁴), auf Paros Homers Gedächtniss gemeinschaftlich mit dem des Archilochos begangen ¹⁷⁵). Von Argos sandte man alle vier Jahre, um den Dichter zu ehren, ein besonderes Opfer nach Chios ¹⁷⁶), bewies ihm aber daheim noch grössere Verehrung, indem man zu dem Opfermahle, welches man anstellte, Apollon und ihn als

¹⁷²) Dionys. Halic. de compos. verb. p. 27, 46 Sylb. Manil. Astronom. II, 9 sqq. Ovid. Amor. III. 9, 25. Longin. de sublim. XIII, 3. Quintilian. Inst. X, 1.

¹⁷³) So *Smyrna* (Eckhel Doctr. numm. II, 541 sq. Mionnet descr. de médailles antiques. Tom. III, 191 sqq. Suppl. Tom. VI, 303 sqq.), *Jos* (Eckhel II, 329. Mionnet II, 316 sq. Suppl. IV, 391. vgl. Pet. Burmann Comm. ad numm. Sic. p. 443. Addend. p. 612 E.), *Chios* (Mionnet III, 274), *Kyme* (Mionnet Suppl. VI, 15), *Kolophon* (Mionnet III, 76. 83), *Amastris* (Mionnet II, 390 sq. 394. Suppl. IV, 553), *Larissa* (Mionnet Suppl. III, 294. vgl. mit V, 576. not. a.), *Laodikeia* (Mionnet IV, 320), *Prusias* (Mionnet II, 489), *Niknia* (Mionnet II, 456) u. a. Vgl. noch Rasche Lexic. univ. rei nummar. Tom. II, 1. p. 348 sq.

¹⁷⁴) Varro bei Gell. N. A. III, 11.

¹⁷⁵) Brunck Anal. II, 120. no. 45, 5. Anthol. Pal. XI, 20.

¹⁷⁶) Hom. et Hesiod. cert. p. 325, 16 Göttl.

Gäste lud ¹⁷⁷⁾. In Smyrna befand sich eine dem Homer geweihte Bibliothek und ein sogenanntes Homereion, das eine viereckige Säulenhalle und in derselben einen Tempel und ein Bild Homers enthielt ¹⁷⁸⁾. Einen Tempel erbaute auch Ptolemaios Philopator zu Alexandrien dem Homer und umgab denselben mit den Bildern der Städte, die sich um den Dichter stritten ¹⁷⁹⁾. Diese göttliche Verehrung Homers, hervorgerufen durch die Vortrefflichkeit der Gedichte, für deren Verfasser er galt, und durch den grossartigen Einfluss, den er in der griechischen Welt ausübte, beschränkte sich sicherlich nicht auf die genannten Orte, obgleich wir nur über sie Nachricht haben; vielmehr lässt sich mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dass sie sich sehr weithin erstreckte und an manchem Orte sehr tiefe Wurzeln geschlagen hat. Daher denn die christliche Secte der Karpokratianer, denen die Taufe nur wenig von ihrer heidnischen Gesinnung genommen hatte, in ihrem Kulte die Verehrung Homers mit der von Christus verband ¹⁸⁰⁾.

Hinter dem Leben blieb die Kunst nicht zurück. Sehen wir von der Dichtkunst ab, der eine Verherrlichung Homers am nächsten lag und die ihren Tribut auch nicht schuldig geblieben ist, so sind hier zwei plastische Denkmale zu

¹⁷⁷⁾ Aelian. V. H. IX, 15.

¹⁷⁸⁾ Strab. XIV, 646. Cic. pro Arch. cp. 8.

¹⁷⁹⁾ Aelian. V. H. XIII, 21. vgl. Lucian. Encom. Dem. cp. 2.

¹⁸⁰⁾ Augustin. c. haer. cp. 7 erzählt dies zwar nur von einer Anhängerin jener Secte, der Marcellina; indess da die Karpokratianer auch den Pythagoras, Plato, Aristoteles u. a. (Iren. c. haer. I, 24), besonders den Sohn ihres Stifters, den Epiphanes auf Same, der Insel des Odysseus, von wo er durch seine Mutter herstammte (Clem. Alexdr. Strom. III. p. 428. G. H. L. Fuldner de Carpocratianis in Ilgen's histor. theol. Abhdl. Dritte Denkschr. u. s. w. Leipzig 1824. p. 272 sqq.), göttlich verehrten: so scheint die im Text ausgesprochene und schon von andern aufgestellte Ansicht hinlänglich gesichert.

nennen, welche die Vergötterung Homers zum Gegenstande haben. Das eine derselben ist ein schönes Basrelief von weissgelblichem Marmor, welches in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts auf der Via Appia, in der Nähe von Albano gefunden wurde ¹⁸¹⁾ und durch eine Inschrift den Archelaos aus Priene als Verfertiger angiebt. In vier Streifen eingetheilt zeigt es zuoberst den Zeus auf einem Felsen sitzend, darunter in zwei Reihen die neun Musen nebst Apollon, dem eine Frau und ein Mann zur Seite stehen, wovon jene die Pythia ist, dieser verschieden erklärt wird, für Bias, Olen und einen Priester. Der unterste Streifen stellt den Homer auf einem Throne dar, hinter ihm stehn *Οἰκουμένη*, die ihn kränzt, und *Χρόνος*, der zwei Rollen in den Händen hält, zum Zeichen dass alle Welt die Herrlichkeit der homerischen Dichtungen anerkennt und sie alle Zeiten überdauern werden. Zu beiden Seiten des Thrones

¹⁸¹⁾ Es ist seitdem vielfach abgebildet und erklärt worden, zuerst von Ath. Kircher *Latium*. Amstelod. 1671. fol. p. 81 sqq. Gisb. Cuper *Apotheosis vel consecratio Homeri*. Amstelod. 1683. 4. Schott *Explication nouvelle de l'apothéose d'Hom.* Amsterd. 1714. 4. *Museum Pio-Clement.* Tom. I. Tav. adj. B. Millin *Galerie mythol.* Tab. CXLVIII. no. 548. vgl. Winckelmann *Gesch. d. Kunst.* B. IX. Kp. 2. §. 43 sq. Den Aufsatz von Moreau de Mautour *Reflexions sur une estampe, qui représente une partie de l'apothéose d'Hom. et qui est gravée et rapportée dans la vie de ce poëte au commencement de la traduction de l'Il. par M. Dacier* (*Continuation des Mém. de litt. et d'hist.* Tom. VII, 2. p. 429 sqq.) kenne ich nicht; aber L. Castilhon *l'apothéose d'Homère* (*Premier recueil phil. et litt. de la soc. typogr. de Bouillon.* 1769. 8. p. 39—77) ist ein matter poetischer Erguss in Prosa, der mit unserem Denkmale nichts zu schaffen hat. Uebrigens befand sich dasselbe bis 1819 im Palaste Colonna zu Rom und kam dann für 1000 Pf. Sterl. ins britische Museum, s. Nöhdén im *Kunstbl.* 1821. no. 70 sq. — Ganz neuerdings hat Dr. Braun in Rom diese Apotheose galvanoplastisch in Kupfer darstellen lassen und mit einigen erklärenden Bemerkungen begleitet.

knien zwei allegorische Figuren, welche die Ilias und Odyssee bedeuten, sowie zwei Mäuse an dem Fusschemel auf die Batrachomyomachie zu gehen scheinen. Vor dem Dichter steht als Opferknabe der Mythos, die Geschichte opfert auf einem runden Altar, die Poesie hält zwei Fackeln in die Höhe, die Tragödie, Komödie und die Tugend haben anbetend die Hände erhoben und sind andächtig gefolgt von der Natur, der Erinnerung, Treue und Weisheit. — Die zweite Darstellung der Vergötterung Homers findet sich auf einem silbernen Gefässe, welches in Herculaneum ausgegraben wurde und gegenwärtig in Neapel aufbewahrt wird¹⁸²⁾. Die Komposition ist sehr einfach. Wir sehen den Dichter von einem Adler, auf dem er sitzt, emporgetragen werden; rechts und links von ihm ruhen auf Arabeskenwindung zwei Personen, die als Ilias und Odyssee charakterisiert sind, jene durch kriegerrische Rüstung, diese durch Ruder und Schiffermütze.

Halten wir zu diesen Denkmälern, welche nur der Ausdruck einer allgemeinen Gesinnung sind, die grosse Menge von Statuen Homers jeglicher Art, die im Alterthum vorhanden gewesen sein müssen¹⁸³⁾, da noch auf uns eine so bedeutende Anzahl davon gekommen ist, so gewinnen wir die Ueberzeugung, dass kein Dichter je eine solche Stellung eingenommen, keiner je einen solchen Einfluss auf ein ganzes Volksleben ausgeübt hat, aber auch keiner je so hoch geachtet und geehrt worden ist als Homer. Wer den Ho-

¹⁸²⁾ vgl. Winckelmann a. a. O. §. 43. not. Sendschr. von d. herk. Entd. §. 77. Gerhard u. Panofka Neapels antike Bildwerke p. 439. Millingen Un. Mon. II, 13. Tischbein Homer nach Antik. no. 3. Millin G. M. CXLIX, 549 u. A.

¹⁸³⁾ So befand sich eine im Pronaos des Tempels zu Delphoi (Pausan. X. 24, 2); in Kolophon (Plutarch. V. Hom. cp. 4); in Olympia (Pausan. V. 26, 2).

mer nicht liebt ist wahnsinnig; dies Wort eines alten Schriftstellers spricht ganz die Ansichten und Gefühle der Griechen aus, obgleich es auch unter ihnen einige wenige gegeben hat, die diesem Wahnsinn verfallen waren.

Darf man glauben dies griechische Volksleben recht zu begreifen ohne Homer? und wiederum Homer recht zu verstehen und zu erkennen ohne Rücksicht auf seinen Ursprung und seine Geschichte? Haben wir eine Sache nur dann wahrhaft begriffen, wenn wir bis zu ihren letzten Gründen durchgedrungen sind, so wird auch derjenige, dem die Erkenntniss des antiken Lebens am Herzen liegt, sich stets aufgefordert fühlen müssen, hinein zu dringen bis in den stillen Schoss, aus dem die ersten Keime der homerischen Gedichte hervorgesprosst sind, zu erforschen, welche pflegende Hand diese Keime zu so herrlichen Blüten zog, zu betrachten endlich, welche Schicksale dieselben nach ihrer Vollendung erfahren haben. Empfind man nicht zu allen Zeiten die Nothwendigkeit einer solchen geschichtlichen Betrachtung der homerischen Dichtungen, so lag die Schuld daran, dass man nicht im Zusammenhange Homers Stellung im alten Leben sich klar gemacht hatte. Andre mochten durch die grossen Schwierigkeiten, mit denen jene Betrachtung verbunden ist, abgeschreckt werden. Deshalb findet auch derjenige, welcher eine Geschichte der homerischen Poesie zu schreiben unternimmt, nur wenig Vorgänger in diesem umfassenderen Plane, indem von der übergrossen Menge auf Homer bezüglicher Schriften die meisten nur einzelne Punkte oder Abschnitte behandeln. Ich werde hier die anführen, welche bisher ähnlich, wie dies Buch es versucht, eine Geschichte der homerischen Poesie geliefert haben. Freilich ist die Aehnlichkeit nur eine sehr äusserliche und beschränkt sich wesentlich darauf, dass die frühern Schriften gleichfalls mit dem Ursprunge der home-

rischen Gedichte beginnen, ihre Geschichte im Alterthum erzählen und diese bis auf ihre Zeit fortführen.

Zuerst ist hier zu nennen Joh. Rud. Wetstein *Dissertatio inauguralis de fato scriptorum Homeri per omnia secula. Habita in Academia Basiliensi d. X Martii A. M. DC. LXXXIV.* Diese Schrift erschien als Anhang zu des Verfassers Buch *Pro graeca et genuina linguae Graecae pronuntiatione orationes apologeticae. ed. II. Basil. 1686. 8. p. 145—168.* Umfang und Zweck dieser akademischen Rede haben den Stoff auf das Allernothwendigste beschränken müssen, daher das Einzelne nur kurz und in seinen Hauptpunkten berührt ist. Gleichwohl wird man nicht leugnen können, dass für die damalige Zeit und die vorliegenden Verhältnisse diese Schrift nicht ohne Verdienst ist. Ja man findet zum Theil Angaben in ihr, die man anderwärts, wo man sie eher vermuthen sollte, vergeblich sucht. Der Verfasser steht natürlich noch ganz auf dem orthodoxen Standpunkte; ihm ist Homer der Dichter der Ilias und Odyssee und die Nachrichten des Alterthums über ihn gelten ihm für geschichtlich. Dass diese Schrift Wetsteins verhältnissmässig so wenig bekannt geworden ist — nur sehr selten findet man sie in Büchern aus dem Ende des siebzehnten und dem Anfange des folgenden Jahrhunderts angeführt —, liegt wohl daran, dass sie an einem ziemlich versteckten Orte bekannt gemacht und sehr bald von einem Nachfolger auf diesem Gebiete, der sie stark ausschrieb, verdrängt wurde.

Denn Ludolf Küster's *Historia critica Homeri. Traject. ad Viadr. 1696. 8.* enthält eigenes sehr wenig und ist in der Hauptsache als eine Compilation aus Wetstein und der mehrfach genannten Schrift Gisb. Cupers (s. not. 181) zu bezeichnen. Dennoch schreibe ich diesem Buche kein unbedeutendes Verdienst zu und finde es vollkommen ge-

rechtfertigt, dass Wolf es vor seiner Ausgabe der *Ilias* (Halae 1785. 8. p. XLIX—CXXXII) wieder hat abdrucken lassen. Natürlich ist dies Urtheil immer nur beziehungsweise zu verstehen, indem es heutiges Tags andre Bücher giebt, aus denen man sich besser über dieselben Gegenstände unterrichten kann; allein durch die Benutzung eines reichen von Cuper und Wetstein gesammelten Materials hat Küster seine Schrift für den Anfänger und auch wohl für manchen andern sehr brauchbar gemacht. All zu kurz ist die Geschichte Homers von der ersten Ausgabe an behandelt, indem sie nur etwas über zwei Seiten umfasst (p. CXXX sq. ed. Wolf.) und kaum mehr als ein blosses litterarisches Verzeichniss giebt.

Das ganze achtzehnte Jahrhundert hat keine Geschichte der homerischen Poesie aufzuweisen, da das, was z. B. Andr. Heinr. Schott Ueber das Studium des Homers in niederen und höheren Schulen. Leipzig 1783. 8. und Joh. Heinr. Just. Köppen Ueber Homers Leben und Gesänge. Hannover 1788. 8.¹⁸⁴⁾ zur Geschichte Homers beigebracht haben, unbedeutend ist und nur als Nebensache obenhin berührt wird, also hier nicht in Anschlag kommen kann. Man war während jenes Zeitraums mehr mit der Betrachtung der homerischen Gedichte selbst, als mit einer Geschichte derselben beschäftigt; man erklärte sie und stellte ästhetische Reflexionen an, bei denen viel Worte aber wenig Forschungen gemacht wurden; man glaubte was das Alterthum von Homer geglaubt hatte und ward bei der Naivität, mit der man diese Studien trieb, durch nichts zu tiefer gehenden Untersuchungen veranlasst. Erst Fr. A. Wolfs Prolegomenen, gegen Ende des Jahrhunderts erschienen,

¹⁸⁴⁾ Die zweite Auflage von Ruhkopf besorgt erschien Hannover 1821. 8.

brachten eine grosse Umwandlung auf diesem Gebiete hervor. Wie aber sie selbst nicht die Absicht haben, eine vollständige Geschichte der homerischen Poesie zu geben, sondern nur auf das Alterthum sich beschränken und selbst hiervon nur den einen Theil, freilich den bei weitem bedeutendsten behandeln, so haben auch die unzähligen Schriften, welche sie ins Leben riefen, zunächst nur die ältere Geschichte der homerischen Gesänge bis auf Peisistratos zum Gegenstande, wenn sie nicht gar blos einzelne Partien daraus hervorheben. Ihre Erwähnung wird also an den betreffenden Orten einen passenderen Platz finden, als hier. Desgleichen übergehe ich kürzere Abrisse der Geschichte Homers, die sich in verschiedenen Vorschulen zu diesem Dichter finden¹⁸³⁾ und auf selbständigen Werth keine Ansprüche machen.

Dagegen ist mit besondrer Auszeichnung zu nennen Dugas-Montbel *Histoire des poésies homériques; pour servir d'introduction aux observations sur l'Iliade et l'Odyssée. Paris 1851. 8. 160 S.* Ich wundre mich, dass dies von Wolfschen Principien aus geschriebene kleine Werk niemand zu einer Uebertragung ins deutsche gereizt hat. Bei der Klarheit und Anmuth seiner Darstellung, der zweckmässigen und reichen Auswahl, so wie übersichtlichen Anordnung des Stoffes würde es die beste Vorschule zum Homer abgegeben haben. Der Verfasser ist genau bekannt mit seinem Gegenstande, namentlich auch mit der deutschen Litteratur, und giebt von der Geschichte Homers seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften eine zum Theil so detaillierte Uebersicht, dass wenig zu wünschen übrig bleibt.

¹⁸³⁾ Z. B. E. L. Cammann Vorschule zu der Il. u. Od. des Homer. Leipzig 1829. 8. — J. E. Wernicke Allgemeine Andeutungen bei Lesung Homers. Berlin 1831. 12. p. 16 — 51.

Andre Abschnitte sind dürftiger behandelt. Das Mittelalter wird auf kaum einer Seite abgefertigt und aus dem Alterthum manches unberücksichtigt gelassen. Die Angaben der Alten über Vaterland und Zeitalter des Homer, das was ich unter dem Namen der Tradition von Homer befassen werde, haben keine Stelle in dem Buche Dugas-Montbels gefunden. Hiermit soll kein Tadel ausgesprochen sein. Dem Zwecke seiner Schrift gemäss und ohne Nachtheil für sie konnte der Verfasser manches minder ausführlich behandeln, manches ganz übergeln.

Ein Gegenstück zu Dugas-Montbel giebt des Marquis de Fortia d'Urban *Homère et ses écrits. Paris 1852. 8. 250 S.* Der Aberglaube des Verfassers in Bezug auf jegliche Tradition, dem z. B. nicht zu stark ist zu glauben, dass Prometheus um das Jahr 1606 die Griechen in der Schreibekunst unterrichtet habe, hat ihn nothwendig an einer richtigen Auffassung der ganzen homerischen Frage verhindern müssen. Er hat ihn in eine schiefe Stellung zur Ueberlieferung gebracht und ihn unfähig gemacht, die neuern Forschungen über die homerischen Gedichte zu verstehn. Ueberhaupt verräth das Buch zu sehr den Dilettanten, als dass man ihm, trotz eines anscheinend gelehrten Apparates, irgend einen Werth beilegen könnte.

Dies sind meine Vorgänger in dem Plane einer Geschichte der homerischen Poesie. Was sie mir brauchbares darboten, habe ich benutzt; doch ist es viel nicht gewesen. Wer sich die Mühe geben will, dies Buch mit den genannten zu vergleichen, der wird schon äusserlich den grossen Unterschied wahrnehmen, der zwischen jenem und diesen besteht. Dass der innere Unterschied noch grösser gefunden werde, ist mein Wunsch. Freilich bei einem Gegenstande, dessen unendliche Schwierigkeiten niemand verkennen wird, der nur einigermaßen mit ihm sich vertraut gemacht hat,

ist die Gefahr des Irrrens und Fehlens so gross, dass man am meisten in seinem Interesse handelt, wenn man der Hoffnungen so wenig als möglich erregt. Gleichwohl habe ich die Hoffnung, es werde die nachfolgende Darstellung der Geschichte der homerischen Poesie nicht ohne Nutzen für dieses vieldurchfurchte Gebiet der Litteratur sein. Sollte ich mich getäuscht haben, so wird mich das Wort Winckelmanns trösten, dass man sich nicht scheuen müsse die Wahrheit auch zum Nachtheile seiner Achtung zu suchen und dass einige irren müssen, damit viele richtig gehn.

Erstes Buch.

Die Ueberlieferung des Alterthums von Homer.

Erster Abschnitt.

Die Quellen und Hilfsmittel.

Was das Alterthum von Homer dachte und glaubte, lernen wir theils aus einzelnen Nachrichten kennen, die sich in den auf uns gekommenen Werken der Alten zerstreut vorfinden, theils aus Schriften, die Homers Leben zu beschreiben zu besonderem Zwecke haben. Von diesen letzteren sind folgende mehr oder minder ausführliche uns erhalten und bis jetzt bekannt geworden:

A. [*Ἡροδότου Ἀλικαρνασσηῶς*] *περὶ τῆς τοῦ Ὀμήρου γενέσεως καὶ βιοτῆς*. Dass der Name des Herodot, der auch in mehreren Handschriften fehlt, mit Unrecht an der Spitze dieser Biographie stehe, wird jetzt wohl kaum noch einer leugnen¹⁾. Dagegen spricht weniger, dass diese

¹⁾ Für echt hielten diese Schrift unter andern Barnes (Hom. II. p. I. not. 1), R. Wood Versuch über d. Originalgenie des Homers. Zusätze u. Veränderungen. Frankfurt a. M. 1778. 8. p. 48sq. de Fortia d'Urban a. a. O., welchen letztern Welcker Ep. Cycl. p. 456 sq. gut abfertigt.

Schrift erst spät erwähnt wird²⁾ und zwischen ihren Angaben (cp. 38) und denen Herodots (II, 53) über das Zeitalter Homers eine grosse Differenz besteht, als vielmehr der ganze Ton, Inhalt und Form derselben, die nichts herodoteisches an sich haben. Will man nicht annehmen, dass der Name des Geschichtschreibers durch Zufall oder Irrthum an diese Stelle gekommen, so bleibt nur übrig hier an eine jener vielen litterarischen Betrügereien zu denken, wie sie etwa seit Alexander aufkamen. Daher verlegt Dugas-Montbel³⁾ mit Zustimmung von Welcker die Abfassung dieser Lebensbeschreibung in das Jahrhundert der Ptolemaeer, während Wolf⁴⁾ u. A. an weit spätere Zeiten dachten. Man wird über die Zeit wohl eben so wenig ins reine kommen, als über den Verfasser, von welchem Nitzsch⁵⁾ meinte er möge ein Athenër gewesen sein, weil er der Archonten von Athen gedenkt (cp. 38) und sich für Smyrna als Homers Geburtsort entscheidet. Es ist auch gleichgültig. Denn die Hauptfrage bleibt immer die, welchen Werth die Nachrichten der in Rede stehenden Schrift haben. Diese Frage werde ich nachher zu beantworten suchen⁶⁾.

B. *Πλουτάρχου περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου* ist gleichfalls nicht von dem, welcher als Verfasser

²⁾ Zuerst bei Tatian. Or. ad Graec. cp. 48.

³⁾ A. a. O. p. 110. vgl. Welcker Ep. Cycl. p. 181, der hier seine frühere Annahme (p. 18) berichtigt, was Bernhardt a. a. O. II, 42 übersehen hat.

⁴⁾ Hinter Schellenberg de Antimachi Col. vita et reliq. p. 120. und Prolegg. p. CCLX. not. („ex Grammatico infimi aevi, Herodoto de vita Hom.“)

⁵⁾ Praep. indag. per Hom. Od. interp. p. 41.

⁶⁾ Gedruckt findet man dies Leben Homers in den meisten Ausgaben Herodots und sehr vielen Homers (z. B. der von Barnes), zuletzt in Westermann *Βιογράφοι*. Brunsvig. 1845. 8. p. 1–20. Vgl. noch Voss de hist. Gr. p. 41 West. Fabric. Bibl. Gr. I, 319 sq. Harl. Heyne Exc. III zu II. XXIV (Tom. VIII, 822 sq.).

genannt wird. Plutarch hatte zwar über Homer geschrieben, wie wir aus Gellius ersehn, der das erste und zweite Buch dieser Schrift erwähnt⁷⁾, allein die daraus angeführten Stellen finden sich in unserer nicht. Deshalb haben schon Jonsius⁸⁾ u. A. dem Plutarch diese Biographie abgesprochen. Sie zerfällt sichtlich in zwei nicht zusammengehörende Theile, deren erster biographisch, der andere sachlich ist und von Homers Sprache, Wissen, Sitten u. a. m. handelt. Weil in diesem zweiten Theile die Worte (cp. 15): *ἐστὶ τὰ εἶδη τούτων ἐν τῇ τεχνολογίᾳ ἀναγεγραμμένα* von einigen für einen Hinweis auf ein Werk desselben Verfassers genommen wurden und man sich der *τέχνη ῥητορικῇ* des Dionysios von Halikarnass erinnerte, so schrieben Gale und Barnes⁹⁾ diesem unsre Schrift zu; irrthümlich schon deshalb, weil die angeführten Worte einen ganz andern Sinn haben¹⁰⁾. Nicht wahrscheinlicher sind die Vermuthungen, dass Favorinus, der *περὶ Ὀμηρικῆς φιλοσοφίας* (s. not. 144) oder Apollonios Dyskolos, der *περὶ σχημάτων Ὀμηρικῶν* schrieb, der Verfasser sei¹¹⁾. Wenn man die jetzige Form der Schrift bei Seite lässt und nur den Inhalt berücksichtigt, so glaube ich darf man denselben als einen plutarchischen gelten lassen. Die echte Schrift des Plu-

⁷⁾ N. A. IV, 11. II, 8 sq.

⁸⁾ De script. hist. phil. III, 6. p. 237.

⁹⁾ Gale Opusc. mythol. Amstelod. 1688. Praef. — Barnes a. a. O.

¹⁰⁾ S. Ernesti Homer. Opp. Tom. V. p. 175. not. (ed. II. Lips. 1824. 8.).

¹¹⁾ Die Folgerung, die jemand daraus, dass Aldus Manutius den zweiten Theil von Vit. B. als *ἐκ τῶν Εὐσταθίου περὶ τῶν παρ' Ὀμήρου διαλέκτων* in seinem Thesaurus cornucopiae et Horti Adonidis. Vened. 1496. hat abdrucken lassen, zu ziehen geneigt sein möchte, wird schon dadurch beseitigt, dass des Aldus Sohn dieselbe Schrift hinter der griechischen Grammatik des Laskaris unter dem Namen Plutarchs wiederholt hat.

tarch über Homer scheint uns in einem von zwei verschiedenen Händen gemachten Excerpte erhalten zu sein, freilich in ziemlich veränderter Gestalt, wie man aus den Citaten des Gellius schliessen muss. Dem Epitomator des ersten Theils kam es mehr auf einen Abriss des homerischen Lebens an, dem er, wie es scheint aus eigenem Vermögen oder anderswoher, zum Verständniss der Ilias kurz die ihr vorausgehende Sage und den Inhalt des Gedichtes hinzufügte, damit das Ganze als Einleitung in die Lectüre der Ilias dienen könne. Der andre dagegen geht über die Nachrichten von Homers Leben kurz hinweg, weil er sein Augenmerk ausschliesslich auf Homers Sprache und Darstellung, seine Lehren von den Göttern, der Natur, dem Menschenleben, seine Kenntnisse in den verschiedensten Gegenständen gerichtet hat¹²⁾.

C. *Πρόκλου περὶ Ὁμήρου*. Die Ueberschrift des Cod. Ven.¹³⁾ lässt annehmen, dass wir in dieser Vita einen Auszug aus der Chrestomathie des Proklos haben, der auch die belehrenden Nachrichten über den epischen Kyklos entstammen. Um so weniger hat man Grund, die Echtheit dieses Stückes anzuzweifeln¹⁴⁾.

Zwei kürzere anonyme Biographien (D u. E), die sich in einigen Handschriften Homers finden, hat zuerst Leo Allatius a. a. O. p. 26 u. 28 herausgegeben¹⁵⁾. Sie ent-

¹²⁾ Vgl. Fabric. a. a. O. I, 321 sq. Gedruckt ist die ganze Schrift in vielen Ausgaben des Plutarch u. Homer (z. B. von Barnes, Ernesti); Westermann p. 21—24 hat nur das Biographische des ersten Theils aufgenommen.

¹³⁾ *Πρόκλου χρηστομαθίας γραμματικῆς τῶν εἰς δ' διηρημένων τῶν ὁμήρου χρόνοι, βίος, χαρακτήρ, ἀναγραφὴ ποιημάτων*.

¹⁴⁾ Es wurde zuerst bekannt gemacht von Leo Allatius *De patria Homeri*. Lugdun. 1640. 8. p. 30; nachher vollkommener von Tychsen *Bibl. d. alten Litt. u. K. St. I.* Westermann p. 24—27.

¹⁵⁾ Besser Wassenbergh *Homeri Iliados liber I et II*. Franequer. 1783. 8. Westermann p. 27 sq. 28—30.

halten einige eigenthümliche Notizen. Ebenso die kurze Lebensbeschreibung aus einer madrider Handschrift (F), die wir durch Iriarte Catal. Mss. Graec. bibl. Matrit. Vol. I. p. 233 kennen¹⁶⁾. Nehmen wir hierzu noch, was Suidas in seinem Lexikon (G) und das unverächtliche Stück *Περὶ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου καὶ τοῦ γένους καὶ ἀγῶνος αὐτῶν* (H)¹⁷⁾ an Nachrichten über Homer haben: so dürften wir so ziemlich die ganze Masse dessen übersehn, womit man sich im Alterthume über Homers Leben und Schicksale trug. Es ist auch nicht wahrscheinlich, dass in den Lebensbeschreibungen unseres Dichters, die sich in mehreren homerischen Handschriften noch unediert finden¹⁸⁾, irgend eine bis jetzt unbekannte und werthvolle Angabe enthalten sei.

Fragen wir nach den Quellen, aus denen alle diese ohne Ausnahme dem spätern Alterthume oder dem Mittelalter angehörenden Biographien geschöpft haben, so müssen wir eine befriedigende Antwort darauf schuldig bleiben. Zum Glück liegt nichts daran. Wichtiger und genügender zu beantworten ist die andre Frage: aus welchen Quellen die in den homerischen Biographien überhaupt enthaltenen Nachrichten über den Dichter herrühren. Zunächst sehen wir Gewährsmänner angeführt, von denen die ältesten der Historiker *Eugaion* aus Samos, *Simonides*, *Pindar*, *Bakchylides*, *Pherekydes*, *Stesimbrotos*, *Hellanikos* und *Damastes* sind. Zwischen ihnen und Homer liegt ein Zeit-

¹⁶⁾ Westermann p. 30 sq.

¹⁷⁾ Vgl. über dasselbe Göttling *Hesiodi carmina*. ed. II. p. XXIII sq. Marckscheffel *Hesiodi frgm.* p. 33—42. Gedruckt ist es bei Göttling u. Westermann p. 33—45, auch sonst sehr häufig.

¹⁸⁾ Z. B. in einer zu Florenz (Bibl. Laurent. Plut. XXXII. Cod. 28). Der von Bandini Catal. II, 176 sq. mitgetheilte Anfang stimmt mit D. aber das Ende weicht ab, so dass das Ganze von D. verschieden sein muss. — Ueber eine andre Biographie von Constantin Ermoniakos s. Montfaucon *Bibl. Coisl. Cod. 316. fol. 13. p. 429.*

raum von mehr als dreihundert Jahren und man muss annehmen, dass es ältere Auctoritäten nicht gab, weil die Alten sonst nicht unterlassen haben würden sich auf sie zu berufen. Standen nun den eben aufgeführten Schriftstellern ältere Quellen zu Gebot, welche für die späteren nur versiegt waren? hatten sie ihrerseits in frühere Jahrhunderte hinaufreichende schriftliche Zeugnisse, denen sie ihre Angaben über das Vaterland, Zeitalter und Leben Homers entlehnten? Dies ist mit Grund zu bezweifeln, da nicht die geringste Kunde davon sich erhalten hat und die grossen Widersprüche in den Nachrichten jener Gewährsmänner auf einen ganz andern Ursprung hinweisen als auf den eines der homerischen Zeit nahestehenden schriftlichen Zeugnisses. Freilich hat es den Anschein, als wenn noch auf uns drei solcher Zeugnisse gekommen wären; aber bei genauerer Betrachtung verlieren sie das Gewicht, welches man ihnen beizulegen geneigt sein könnte. Das eine derselben ist ein kleines Gedicht *Πρὸς Κυμαίους*, welches in dem herodoteischen Leben¹⁹⁾ steht und worin als des Dichters Vaterstadt die aiolische Smyrna angegeben wird. Obgleich der Biograph den Verfasser dieses Gedichts mit Homer identificiert, so werden doch wenige sein, die ihm darin beistimmen, und das Alterthum selbst, wenn es überhaupt von diesen Versen Notiz nahm, hat ihnen keinen besondern Werth zugeschrieben. Wenn Welcker²⁰⁾ von dem Gedichte behauptet, dass es weit älter als der Gebrauch der Prosa, aus der Zeit der noch fruchtbaren homerischen Poesie und der blühenden Rhapsodik selbst herrühre, so erweist er ihm damit eine Ehre, die es schwerlich verdient. Aber auch so würde es frühestens etwa Ol. 20 fallen, da der Verfasser kaum

¹⁹⁾ Cp. 14.

²⁰⁾ Ep. Cycl. p. 142.

darauf gekommen sein würde von der aiolischen Smyrna zu sprechen, wenn diese Stadt zu seiner Zeit nicht schon ionisch gewesen wäre. Somit etwa zweihundert Jahre später als Homer könnte im günstigsten Falle dies Gedicht, wenn nicht bloß den subjectiven Glauben des Verfassers oder die eigene Abstammung des Homeriden, nur das Alter der Sage von Homers smyrnaischer Abkunft bezeugen. Indess stehe ich nicht an, das Gedicht in eine weit spätere Zeit zu verlegen und es für ein gelehrtes Machwerk zu halten. Dafür spricht mir nicht bloß der Ausdruck „aiolische Smyrna“, sondern auch die Ungeschicklichkeit und Unklarheit des Ganzen, welches nichts von der ältern epischen Einfachheit besitzt. Ihm würde sich beziehungsweise der Sache und der Zeit nach ein Fragment des Asios anreihen, wenn Welckers Erklärung ²¹⁾ desselben die richtige wäre. Allein weder gehört Asios in Ol. 10, sondern höchst wahrscheinlich erst in Ol. 30 ²²⁾, noch sind die von Athen. III, 125 D. aufbewahrten Verse:

Hinkend, mit Malzeichen bedeckt, hochalt, wie ein Bettler
Kommt als Meles freiet Bratenschmarotzer herbei,
Ungeladen, nach Brühe begierig; aber inmitten

Steht er, ein Heros empor aus dem Schlamme getaucht.
mit Welcker als Verspottung der homerische Dichtungen vortragenden samischen Sänger aus dem Geschlechte des Kreophylos zu fassen. Die wahre Erklärung hat schon O. Müller gegeben ²³⁾. Was das dritte der angeblich über jene vorhin aufgeführten Schriftsteller hinausgehenden Zeugnisse betrifft, die bekannte Stelle in dem Hymn. in Apoll.

²¹⁾ Ep. Cycl. p. 144 sq.

²²⁾ S. Marckscheffel a. a. O. p. 259 sq. Bernhardt Gr. Litt. Gesch. II, 210.

²³⁾ Gesch. d. gr. Litt. I, 200.

Del. 165—176, so verdient es noch am ehesten Berücksichtigung, obgleich die Angabe des Hippostratos²⁴⁾, dass Kynaithos um Ol. 69 jenen Hymnus verfasst habe, auch ihm seine Bedeutung nimmt, wenigstens sie um vieles verringert.

Somit haben wir keine Nachricht über die Person Homers, welche älter wäre als diejenigen, für welche Eugaion, Simonides und die andern als Gewährsmänner angeführt werden. Aeltere verbürgte Angaben hatte man nicht. Jene Schriftsteller reichen nicht weiter hinauf, als bis in die Zeit des Peisistratos, daher man schliessen darf, dass die frühere Litteratur, wenn auch auf die homerischen Gedichte, doch nichts auf Homer bezügliches enthalten habe. Hiermit stimmt zugleich die Notiz, dass *Theagenes* aus Rhegion, der zur Zeit des Kambyzes lebte, der erste gewesen, welcher über Homer geschrieben²⁵⁾. Offenbar fing die Litteratur über Homer, fingen die Untersuchungen über seine Herkunft und sein Zeitalter erst an, nachdem durch Peisistratos Ilias und Odyssee aufgeschrieben und redigiert und dadurch einer gelehrten Betrachtung zugänglich gemacht waren. Was man von da ab über den Dichter sammelte

²⁴⁾ Im Sch. Pind. Nem. II, 1: ἦν δὲ ὁ Κύναιθος Χῖος, ὃς καὶ τῶν ἐπιγραφομένων Ὀμήρου ποιημάτων τὸν εἰς Ἀπόλλωνα γεγραμμένον ὕμνον λέγεται πεποιηκέναι. οὗτος οὖν ὁ Κύναιθος πρῶτος ἐν Συρακούσαις ἐραψώδησε τὰ Ὀμήρου ἔπη κατὰ τὴν ἐξηκοστὴν ἐννάτην Ὀλυμπιάδα, ὡς Ἰππόστρατός φησιν. Die Zeitbestimmung in diesem Scholion hat Welcker Ep. Cycl. p. 237 sqq. angefochten, ohne jedoch Marckscheffel a. a. O. p. 245 sqq. u. Nitzsch Melet. de hist. Hom. Fasc. II. Hannov. 1837. 4. p. 73 sqq. zu überzeugen. — Ueber *Hippostratos* vgl. Voss de hist. gr. p. 455 West. C. Müller frgm. hist. Alexdr. (in Arriani Opp. ed. Paris. Didot.).

²⁵⁾ Sch. Ven. Y, 67: οὗτος μὲν οὖν ὁ τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὦν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου. Tatian. Or. ad Graec. cp. 48: περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ Ὀμήρου γένους τε αὐτοῦ χρόνον, καὶ ὃν ἤκμαζε, προσηρῆνευσαν οἱ πρεσβύτεροι Θεαγένης τε ὁ Ῥηγίνος, κατὰ Καμβύσην γερονῶς κτλ. Vgl. späterhin B. IV. Abschn. I. Zweite Periode.

und schrieb, war der Sage entlehnt und wurde durch eigene Combinationen mit mehr oder weniger Geschick erweitert.

Die Sage als Quelle unserer Ueberlieferung von Homer lässt sich schon bei einfacher Lesung der genannten Biographien nicht verkennen. Bedürfte es noch eines Beweises dafür, so liegt er in den Widersprüchen, denen wir überall in den Angaben über Homer begegnen und die zu gross sind, als dass sie nur für Abweichungen ein und derselben Wahrheit könnten gehalten werden oder für Fictionen, die sich an eine ursprüngliche Thatsache, etwa die Abkunft des berühmten Dichters Homer aus Smyrna, angesetzt hätten. Man berufe sich dabei nicht auf die herodoteische Lebensbeschreibung, in welcher nichts von bedeutenden Widersprüchen vorkomme, sondern alles sich mit Leichtigkeit auf die smyrnäische Geburt Homers zurückführen lasse; denn diese Schrift hat ganz augenscheinlich den Zweck, Smyrna als die Vaterstadt Homers darzustellen, und ordnet diesem Zwecke alles einzelne unter, was sonst noch über den Dichter im Umlauf war. Ich möchte nicht behaupten, dass sie zuerst die Sagen in eine solche pragmatische Form gebracht habe. Dergleichen Versuche, die so sehr von einander abweichenden Nachrichten von Homer zu vereinigen, waren einem jeden zu nahe gelegt und gewiss schon von den ältesten Homerikern gemacht worden. Ja, es war für sie gar keine andre Behandlung möglich, weil Homer für eine wirkliche unzweifelhafte Person galt. Dass aber die Lokalsagen vielfach eine ganz andere Gestalt hatten, als in welcher sie uns erhalten sind und in den Schriften über Homer beliebt wurde, kann man an dem einen Beispiele von Jos sehn, auf welches ich später zu sprechen komme. Wäre das, was von Homer erzählt wird, etwas anderes als Sage oder Fiction, man hätte, über Einzelheiten des Lebens speciell unterrichtet, vor

allem nicht so gänzlich ungewiss über das Zeitalter des Dichters sein können, welches zwischen vollen vierhundert Jahren hin und herschwankt. Doch es wird wohl nicht nöthig sein, auf diesen durchweg sagenhaften Charakter aller homerischen Ueberlieferung ausführlicher hinzuweisen; er ergibt sich aus der Anschauung von selbst und ist negativ schon durch den Mangel an beglaubigten Zeugnissen über die Zeit des Peisistratos hinaus dargethan.

Ausser Sagen aber besteht unsre Ueberlieferung von Homer zum grossen Theil aus Combinationen d. h. aus Angaben, die weder eine ideelle noch reelle Wahrheit haben, sondern auf irgend welchen Anlass hin vom Volke oder von einzelnen erfunden wurden. Anlass dazu war reichlich gegeben. Der Wunsch etwas von dem zu wissen, wovon man nichts weiss, ist allzeit ein sehr geschäftiger Erfinder gewesen; so auch bei Homer, aus dessen Gedichten man über ihn selbst näheres zu erfahren sich bestrebte. In welcher Weise mögen einige Beispiele zeigen. Wenn gesagt wird, Homer sei ein guter Freund des Tychios, jenes Sattlers aus Hyle, der dem Telamonischen Aias seinen Schild verfertigte (H, 219 sqq.)²⁵⁾, oder ein betrogener Mündel des Thersites gewesen²⁶⁾, so liegt auf der Hand, dass diese Angaben keinen andern Grund haben, als das Lob und den Tadel, womit der Dichter des Tychios und Thersites gedenkt. Ebenso verdanken die Erzählungen von dem Verhältniss des Homer zu Mentos und Mentor²⁷⁾, von seinen Eltern Telemach und Polykaste, Nestors Tochter²⁸⁾, von seinem Stiefvater Phemios, dem Dichter eines *Nóστος*²⁹⁾,

²⁵⁾ Vit. A. cp. 9. 26. Eustath. Il. p. 204, 20.

²⁶⁾ Eustath. Il. p. 204, 13.

²⁷⁾ Vit. A. cp. 6 sqq. 26. vgl. α, 105 u. ö. β, 225 u. ö.

²⁸⁾ Vit. G, 4. H, 22. 26. 37 West. vgl. γ, 464.

²⁹⁾ Plutarch. de music. cp. 3, 7.

von Demodokos als Verfasser einer *Ἰλίου πόρῃσις* und eines *Γάμος Ἀφροδίτης καὶ Ἡφαίστου*³⁰⁾ einzig und allein nur den homerischen Gesängen ihren Ursprung. Andre Angaben sind aus dem Bestreben hervorgegangen, sich in irgend einer Weise mit Homer in Verbindung zu setzen, um so einen Theil seines Ruhmes auf sich hinüber zu leiten; noch andre aus andern Ursachen.

Auf diese beiden Quellen, auf Sage und Combination, ist schliesslich die ganze Ueberlieferung von Homer zurückzuführen und jede Annahme eines sonst wie aus der homerischen Zeit verbürgten Factums von der Hand zu weisen. Es ist durchaus nöthig, dass man sich dies recht klar mache und vergegenwärtige, weil man nur so im Stande ist, die Ueberlieferung richtig zu beurtheilen. Sie darf weder als Geschichte noch als Erdichtung, sondern muss als Sage betrachtet werden. Diese Ansicht lässt den Nachrichten über Homer nach allen Seiten hin Gerechtigkeit widerfahren. Es ist nur die Frage, wie man diese Sagen zu behandeln hat? Natürlich nicht anders, als jede andre Sage³¹⁾.

Eine Sage kann ihren Hauptzügen nach in der Form, in welcher sie uns entgegentritt, ziemlich getreu die geschichtliche Thatsache, auf der sie ruht, überliefern. Demnach kann, wenn man blos so im allgemeinen urtheilt, ein Mann Namens Homer zu Smyrna oder an einem der andern Orte geboren die beiden nach ihm benannten Gedichte verfasst haben. Aber die Sage kann auch von einer geschichtlichen Thatsache ausgehend die allgemeine Wahrheit derselben individualisiert und in eigenthümlicher Form darstellen. Nehmen wir für die homerische Sage diese Möglichkeit, so verschwindet uns die Persönlichkeit Homers und

³⁰⁾ Plutarch. l. c.

³¹⁾ Vgl. das später im Zweiten Buche gesagte.

wir behalten blos dies als Factum, dass homerische Poesie zu Smyrna oder Chios oder Samos u. s. w. aufgekommen sei oder gleichzeitig an mehreren oder allen diesen Orten geblüht habe, dergestalt dass Homer nur der Repräsentant einer Mehrheit von Sängern, sein Leben und seine Schicksale nur der individualisierte Ausdruck von den Schicksalen der homerischen Poesie und ihren Sängern sind. Hat man nicht in der Sage selbst oder anderswoher Merkmale, welche den Ausschlag für die eine oder die andre Möglichkeit der Auffassung geben, so wird man sich hüten müssen, sich definitiv zu entscheiden. Man muss die Sache auf sich beruhen lassen. Bei der homerischen Sage verhält es sich glücklicherweise nicht so. Sie bietet Momente genug, welche ein bestimmtes Urtheil begründen, und ausserdem haben wir die homerischen Gedichte selbst, bei denen wir uns Rathes erholen können. Welches Resultat sich hieraus ergibt, wird man aus den nachfolgenden Untersuchungen ersehn.

Wenn man nun das, was bisher über die Tradition von Homer geschrieben ist, betrachtet, so findet man, dass bei weitem der grössere Theil den eben bezeichneten Standpunkt der Beurtheilung nicht eingenommen hat und deshalb mit seinem Gegenstande nicht fertig geworden ist. Fast alle Autoren ohne Ausnahme haben die Sagennatur unsrer homerischen Nachrichten nicht begriffen und sind deshalb in die beiden gleich ungerechten Extreme gefallen, ihnen entweder zu viel oder zu wenig Werth beizulegen. Die einen nemlich hielten sie für bare Geschichte, die nur im Verlauf der Zeit in Verwirrung gekommen, die andern für leere Fabeln, mit denen sich zu befassen nicht die Mühe lohne. In beiden Fällen haben ihre Schriften nur insoweit Verdienst, als sie mit grösserer oder geringerer Vollständigkeit die Einzelheiten der gesammten homerischen Ueber-

lieferung zusammenstellen. Dies kann man natürlich von den Gegnern derselben nicht erwarten. Daher werden wir, indem wir uns nach Hülfsmitteln bei unserer Untersuchung über Homers Leben und Zeitalter umthun, fast nur solchen begegnen, die in gutem Glauben an die Persönlichkeit Homers die Nachrichten über ihn als unverdächtige historische Zeugnisse ansehen und durch deren möglichst geschickte Verknüpfung untereinander den wirklichen thatsächlichen Gehalt derselben herausgestellt zu haben glauben.

Gleich mit dem Wiedererwachen der Wissenschaften beginnt die Litteratur der homerischen Lebensbeschreibungen. Wie hätte auch die grosse Begeisterung, mit der man gleich damals unsern Dichter umfasste, nicht das Verlangen, mit seinen äussern Lebensverhältnissen bekannt zu werden, erregen sollen? Petrus Candidus Decembrius war der erste, der eine solche *Vita Homeri* schrieb³²⁾, da eine andre von Guarini nur auf einer Verwechselung mit dessen Uebersetzung der *Vita B.* zu beruhen scheint³³⁾. Werth kann für uns die Schrift des Decembrius nicht mehr haben und ich nenne sie hier nur ehrenhalber, so wie auch

³²⁾ Saxius *Histor. typogr. literar. mediol.* p. 303 ed. fol. Die *Vita* befindet sich handschriftlich bei der prosaischen Uebersetzung der vier ersten und des zehnten Buches der *Ilias* und muss nebst dieser zwischen 1458 und 1479 verfasst sein, da sie dem Könige Johann von Castilien und Leon dediciert ist. Vgl. Friedländer in Seebodes *N. Jahrb. f. Ph. u. Päd. Suppl.* IV, 2. p. 191 sq.

³³⁾ Ebenso schreibt man fälschlich dem Antonius Urceus (gen. Codrus) eine *Vita Homeri* zu, indem er über Homers Leben nur einiges höchst unbedeutende zu Anfang seines *Serm. VIII In laudem Homeri* (Opp. Omn. Basil. 1540. 4. p. 174—178) bemerkt, was nicht weiter der Rede werth ist. — Guarini, geb. 1370 zu Verona, gest. 1460 zu Ferrara, war ein Schüler des Chrysoloras. Urceus, geb. 1446, gest. 1500 zu Bologna, war daselbst einer der beliebtesten Docenten.

das Wenige, was Angelo Ambrogini (Politianus)³⁴), Camerarius³⁵), Spondanus³⁶) u. A. gelegentlich über Homer bemerkt haben. Bedeutend aber ist das Buch von Leo Allatius (S. 72 not. 14)³⁷), welches der Vaterlands-
 liebe des Verfassers seinen Ursprung verdankt. Von Chios
 gebürtig suchte Allatius den Homer als seinen Landsmann
 zu erweisen und hat zu dem Ende die Nachrichten über
 Homers Vaterland mit einem Fleisse zusammengetragen, der
 wenig zu wünschen übrig lässt und alle später erschienenen
 Schriften über denselben Gegenstand in dieser Rücksicht
 übertrifft. Dahin sind zwei demselben Jahrhunderte ange-
 hörige Abhandlungen zu rechnen: Joh. Sander *de Homeri
 vita et scriptis collectanea*. 82 S. (hinter seinem Buche
Hom. Iliadis lib. IX. Magdeburg. 1661. 4.) und Joh.
 Pasch (def. Joh. Wendker) *de poetarum rege Homero
 dissertatio*. Rostoch. 1687. 4. 52 S.³⁸). Dürftiger noch,
 aber ihrer Zeit viel gelesen sind die Nachrichten, welche
 Anna Dacier³⁹) und Pope⁴⁰) vor ihren Uebersetzungen
 Homers auch von dem Leben dieses Dichters geben. Bald

³⁴) Zu Anfang seiner Oratio in expositione Homeri (Opp. ed. 1519. fol. Tom. II. p. LVI—LXII; ed. Basil. 1553. fol. p. 477—492.).

³⁵) In der Praefatio seiner Commentarii in librum primum Iliados Homeri. Argentor. 1538. 4. (ed. Francof. 1584. 8. p. 14 sqq.).

³⁶) Homeri quae exstant omnia. Basil. 1583. fol. Prolegg.

³⁷) Es ist wiederabgedruckt in Gronov. Thes. Tom. X.

³⁸) Der Verfasser handelt Cap. I. de vitae Homeri fatis, Cap. II. de scriptis Homeri und hat Sander mehrfach benutzt.

³⁹) L'Iliade d'Hom. Tom. I. Paris 1711. 8. La vie d'Homère umfasst 45 S. und ist mit der Uebersetzung sehr oft gedruckt, auch besonders: Supplément à l'Hom. p. Md. Dacier, contenant la vie d'H. p. Md. Dacier avec une diss. sur la durée du siège de Troyes p. Mr. l'abbé Banier. Amsterd. 1731.

⁴⁰) An Essay on the Life, Writings and Learning of Homer; erschien zuerst 1715 und in französischer Uebersetzung Paris 1728. 8.; 1729. 12.; 1738. 12.; 1749. 8.

nachher schrieb Blackwell *An Enquiry into the Life and Writings of Homer. London. 1753. 8.*⁴¹⁾, worin der Aberglaube an die Geschichtlichkeit der homerischen Ueberlieferung auf die höchste Spitze getrieben und dann allerdings nicht ohne Geschick zu allerlei Combinationen benutzt ist. Ein solches Werk musste durch seine Form und seinen Charakter in der Zeit, in welcher es erschien, grossen Beifall finden und ist auch wohl die Ursache gewesen, dass eine bemerkenswerthe Schrift zunächst bis auf die Wolf'schen Prolegomenen nicht erschienen ist⁴²⁾. Diese aber, welche mit siegreicher Gewalt der ganzen Ueberlieferung, der Persönlichkeit Homers entgegentraten, schoben die Untersuchungen darüber in den Hintergrund und machten Schriften, wie die vorhin genannten, vor der Hand unmöglich. Erst nachdem die neuen Ideen die homerische Litteratur durchdrungen und, theilweise von ihren Anhängern missverstanden und unrichtig angewandt, eine nicht unberechtigte Reaction hervorgerufen hatten, fingen Freunde, besonders aber Gegner Wolfs an, die Tradition von Homer einer erneuten Prüfung zu unterwerfen, jene um neue Stützpunkte zur Vertheidigung, diese um neue Waffen zum Angriff daraus zu gewinnen. In diesem Sinne geschrieben ist das Buch von B. Thiersch *Ueber das Zeitalter u. Vaterland des Homer. Halberstadt 1824. 8.*, welches nur in seiner zweiten Auflage (*ebendas. 1852. 8.*) brauchbar

⁴¹⁾ Ed. II. 1736; ed. III. 1757. Deutsch von J. H. Voss. Leipzig 1776. 8.; französisch von Quatremère Boissy. Paris 1799. 8.

⁴²⁾ Denn Schriften wie die von Giov. Lami *Saggio delle Delizie dei Dotti e degli Eruditi. Opera postuma, risguardante le vite egli scritti dei due primi grandi Uomini dell' Antichità, Esiodo ed Omero etc. Fiorent. 1775. 4.* (vgl. Gött. Gel. Anz. 1777. St. 132. p. 1059), *Traegård de vita et dispositione carminum Homeri. Gryphisv. 1797. 4. u. a.* (vgl. S. 65) verdienen keine Berücksichtigung.

ist und von Wolfschen Ansichten ausgeht. Entgegengesetzt verfährt G. W. Nitzsch *Sententiae veterum de Homeri patria et aetate accuratius digeruntur ad redarguendum errorem opinionis, quae de secta s. schola est Homericæ. Kil. 1854. 4. (Meletem. Fasc. II, 59 — 100)*. An der Persönlichkeit Homers und der Einheit der Ilias und Odyssee festhaltend hat er versucht die vielgestaltige Ueberlieferung auf ihren wahren Gehalt zurückzuführen, ohne dass ihm jedoch, nach meinem Dafürhalten, dies auf eine klare und überzeugende Weise gelungen wäre. Das ist in einem weit grösseren Masse von F. G. Welckers mehrfach genanntem Buche (S. 5 not. 3) zu sagen, dem besten was wir bis jetzt über diesen Gegenstand besitzen.

Zweiter Abschnitt.

Das Vaterland des Homer.

Einige zwanzig Oerter werden uns genannt, welche die Ehre, den grossen Dichter hervorgebracht zu haben entweder beanspruchten oder zugetheilt erhielten. Wir haben nicht nöthig die Berechtigung jedes einzelnen zu untersuchen. Die Lächerlichkeit der Gründe für manchen verspottet schon Lucian Ver. Hist. II, 20. Wenn wir Homer für einen Römer ausgegeben und als Auctorität dafür den Rhetor und Grammatiker Aristodemos aus Nyssa angeführt finden⁴³⁾, so that man Unrecht dies für Ernst zu nehmen, da es der Rhetor selbst nicht so meinte, sondern es ihm blos darauf ankam, mit Benutzung für römisch erklärter

⁴³⁾ Vit. F, 8. vgl. G, 19 sq. Wegen einer Lesart wird Ar. citiert Sch. Ven. I, 453. Eustath. II. p. 763, 9.

Sitten und Gebräuche bei dem Dichter ein Paradoxon in glanzvoller scharfsinniger Rede hinzustellen. Ingleichen be- ruht die Folgerung, dass Homer ein Syrer gewesen, weil bei ihm keine Fische gegessen werden⁴⁴⁾, auf einer unrichtigen und ganz unzulässigen Voraussetzung. Auch mit dem ägyptischen, lydischen, lukanischen Homer hat die Wissenschaft nichts zu thun. Mehrere Lokale z. B. Argos (Mykene), Kenchreai, Knosos, Pylos, Thessalien sind wohl nur deshalb in die Concurrenz getreten, weil es schien, als könnten die jenen Lokalen angehörigen Sagen nur einem daher entstammenden Sänger bekannt und interessant sein, nur einem solchen ihre dichterische Form verdanken. Inwieweit man darin nicht ganz Unrecht hatte, möge man aus dem gleich nachher über Kymes Ansprüche Bemerkten und weiterhin aus B. IV. Abschn. 2. Kap. 2. §. 4. ersehen. Dort wird auch von Gryneia und Ithaka die Rede sein. Rhodos ist durch Welckers Erklärung⁴⁵⁾ beseitigt. Von Kypros (Salamis) ist es wahrscheinlich, dass seine Ansprüche sich auf das dem Homer beigelegte Gedicht der Kyprien, welches jener Insel angehört, gründen⁴⁶⁾, obgleich die Angaben über den kyprischen Homer einer Sage ähnlicher sehn, als einer Combination. Athens Beziehungen zu Homer hat man mit Recht durch die Behauptung beseitigt⁴⁷⁾, dass der Anspruch dieser Stadt sich nur auf die Theilnahme gründe, welche die Athener an der Colonisation Smyrnas hatten, wie dies in einem Epigramm auf Peisistratos geradezu ausgesprochen ist⁴⁸⁾.

⁴⁴⁾ Meleagros aus Gadara bei Athen. IV, 157 B. Leo *Allatius* cp. III. p. 34—43 giebt sich die unnöthige Mühe einer weitläufigen Widerlegung.

⁴⁵⁾ *Ep. Cycl.* p. 195. 416.

⁴⁶⁾ Nitzsch *Melet.* II, 68. 94 sq. Welcker p. 182 sqq.

⁴⁷⁾ Nitzsch *Melet.* II, 89. O. Müller I, 68 sq.

⁴⁸⁾ *Vit. D. u. E.* Wenn Aristarch u. Dionysios Thrax (*Vit. E.* 6.

Haben wir so den grössten Theil der um Homer streitenden Lokale beseitigt, so bleiben nur fünf übrig, deren Anrechte an den Dichter wir genauer prüfen müssen. Wollten wir uns dabei von Auctoritäten bestimmen lassen, würden wir uns in grosser Verlegenheit befinden, da gewichtige Männer für jeden der fünf Orte ihre Stimme abgegeben haben. Denn es erklärten sich für *Kyme*: Ephoros, Hippias u. a.; für *Ios*: Bakchylides (fr. 59 Bgk.) und Aristoteles; für *Kolophon*: Antimachos und Nikandros; für *Chios*: Simonides, Pindar (fr. 242 Bgk.), Damastes (Vit. F. 1. vgl. C, 17), Anaximenes (Vit. F, 1) u. a.; für *Smyrna*: Pindar (fr. 242 Bgk.) und Stesimbrotos (Vit. F, 7). Versuchen wir, ob die Ansprüche dieser fünf Bewerber um Homer nicht gegen einander abzuwägen und daraus ein festes, sicheres Ergebniss zu gewinnen sei.

KYME. Ephoros war aus Kyme gebürtig. Es wäre nicht zu verwundern, wenn er für seine Behauptung, Homer sei ein Kymaier, keinen andern Grund gehabt hätte als seine Vaterlandsliebe. Dooh scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein. Wenigstens, wenn der kymäische Ursprung Homers eine blosser Fiction wäre, erdichtet um den anderweitig berühmten Dichter sich zu vindicieren, ist Epho-

B. II. cp. 2) Homer einen Athener nannten, so braucht dies nicht auf Annahme der Geburt zu Athen bezogen zu werden, zumal die Citate der Viten in diesem Punkte nicht zuverlässig sind. Eine Abstammung Homers aber aus einer athenischen Colonie konnten sie recht gut auch durch Eigenheiten der homerischen Sprache unterstützen, Sch. Ven. N, 197. B, 371. Nitzsch indag. interpol. p. 40. not. 42. Welcker p. 193. not. 295. Sonstige Angaben wissen ja ebenfalls nur von Homers Besuch in Athen und seiner gastlichen Aufnahme bei König Medon (Vit. H, 75), von seinem Lehrer Pronapides aus Athen (Dionysios bei Diodor. II, 60. Welcker p. 193), von seiner Bestrafung durch die Athener (Herakleides bei Diog. Laert. II, 43. vgl. Dio Chrys. XLVII. p. 524 Mor.). Vgl. Welcker p. 192 sq. B. Thiersch p. 248 sq.

ros nicht der Urheber davon. Denn es wird für Kyme noch ein Hippias angeführt, der entweder derselbe ist mit dem Sophisten⁴⁹⁾, von welchem wir wissen, dass er sich viel mit Homer beschäftigte, oder mit dem Hippias aus Thasos⁵⁰⁾, dessen als eines Erklärers Homers schon Aristoteles (Poet. cp. 25) erwähnt. Auf Ephoros und die Historiker beruft sich Vita E. Also stand Ephoros weder allein mit seiner Ansicht noch hatte er sie aufgebracht. In seinem Epichorion aber berichtete er folgendes⁵¹⁾. Apelles, Maion und Dios waren Brüder und aus Kyme gebürtig. Dios zog Schulden halber nach Askra in Boiotien, wo er mit der Pykimede den Hesiod erzeugte. Apelles starb daheim mit Hinterlassung einer Tochter Kritheis, der er seinen Bruder Maion zum Vormund setzte. Dieser that dem Mädchen, was er nicht hätte thun sollen, und verheirathete sie dann, weil er von seinen Mitbürgern Strafe fürchtete, an einen Smyrnaier Phemios, der ein Schulmeister war. Kritheis gebar, als sie grade am Flusse Meles sich befand, einen Knaben, der darnach Melesigenes genannt wurde. Seinen Namen *Ὅμηρος* empfing er später wegen seiner Blindheit; denn die Kymaier und Ionier nennen, wie Ephoros sagt, die Blinden *ὁμήρους παρὰ τὸ δεῖσθαι τῶν ὁμηρεόντων*. Dies erzählte Ephoros und führte gleichzeitig das Geschlecht Homers auf den Gründer von Kyme Chariphemos zurück⁵²⁾.

Ich sehe in dieser ganzen Erzählung, mit Ausnahme des Phemios, kymäische Volkssage, nicht gelehrte Combination.

⁴⁹⁾ Welcker p. 143. C. Müller Frgm. hist. graec. Vol. II, 59.

⁵⁰⁾ Nitzsch Melet. II, 88. 94.

⁵¹⁾ Vit. B. cp. 2. Ephor. frgm. 164 Müll.

⁵²⁾ Vit. F, 4. 5. Ueber die von den Alten aufgestellten Stammtafeln des Homer vgl. Vit. H, 41 sqq. G, 5 sqq. (nach Charax). C, 17 sqq. (nach Hellanikos, Damastes, Pherekydes) nebst der Kritik von Lobeck Aglaoph. p. 323—329. Welcker p. 147 sqq.

Was aber an ihr auffällt ist, dass sie zwar den Homer aus Kyme abstammen, daselbst erzeugt, aber am Meles bei Smyrna geboren werden lässt. Wir ersehen hieraus, dass zur Zeit ihrer Entstehung der Anspruch Smyrnas, den berühmten Dichter hervorgebracht zu haben, schon sehr bedeutend gewesen sein muss. Homers Geburt konnte man nicht mehr sich zueignen; darum nahm man, was noch zu haben war: seine Mutter als eine Kymaierin und seine Erzeugung. Ehe wir prüfen, ob man zu diesen Annahmen berechtigt und durch factische Verhältnisse veranlasst war, ist noch der von Ephoros etwas abweichenden, aber im wesentlichen ganz übereinstimmenden Erzählung der Vita B. cp. 1 sqq. zu gedenken. In der neuerbauten aiolischen Kyme kam allerlei Volks zusammen, aus Hellas Magnesia und sonsther, auch Melanopos der Sohn des Ithagene und Enkel des Kretion. Er verheirathete sich mit der Tochter des Omyres, welche ihm die Kritheis gebar. Als ihre Eltern gestorben waren, kam Kritheis in die Vormundschaft des Argeiers Kleanax. Heimlich schwanger ward sie darauf von Kleanax dem Boioter Ismenias übergeben, der mit andern nach Smyrna übersiedelte, und gebar dort, nachdem sie nebst andern Frauen bei Gelegenheit eines Festes an den Meles gegangen war, einen Knaben, den man Melesigenes nannte. Einige Zeit nachher miethete sie der Schulmeister Phemios, um ihm die Wolle zu bearbeiten, die er von den Kindern als Schulgeld erhielt, und heirathete sie dann, weil er sah, dass sie eine tüchtige Person war.

Nehmen wir vor der Hand an, dass in den eben mitgetheilten Erzählungen historische Wahrheit enthalten sei, so werden wir als dieselbe bezeichnen, dass Homer bei Smyrna am Meles von einer aus Kyme stammenden Mutter (Kritheis) geboren wurde. Wer einmal den Sagen im einzelnen Glauben beimisst, der wird diesen Satz als ausge-

macht ansehn und es werden ihm zur anderweitigen Bestätigung desselben die Gründe nicht fehlen. Er wird etwa folgendermassen argumentieren. Smyrna war ursprünglich nicht von Kyme sondern von Ephesos oder einem ephesischen Dorfe Smyrna aus gegründet worden (Strab. XIV, 633) und hiess diese Colonie auch die Athenische, weil sich Ionier, der Sage nach unter des Kodros Sohn Androkles, in Ephesos niedergelassen hatten (Strab. XIV, 632). Einige Zeit darauf nahmen Aioler von Kyme Smyrna in Besitz (Vit. A. cp. 2), so dass nunmehr beide Stämme nebeneinander in Smyrna wohnten, Ionier und Aioler. Die letzteren hatten offenbar das Uebergewicht — wie denn für die ältern Zeiten Smyrna durchaus für eine aiolische Stadt galt — und vertrieben, wir wissen nicht genau wann, die Ionier, welche sich nach Kolophon zurückzogen und mit den dortigen Einwohnern vermischten. Aber der Verlust Smyrnas ward nicht verschmerzt, vielmehr gelang es den Kolophonern — es ist ungewiss zu welcher Zeit, wahrscheinlich aber vor Ol. 20 (Pausan. V. 8, 7) — Smyrna wieder zu erobern und die Aioler daraus zu vertreiben. Homers Geburt in Smyrna von kymäischen Eltern würde also nichts auffallendes haben, sondern genau zu den übrigen Angaben passen, wenn man auch kein Gewicht auf die kymäisch-aiolischen Sitten und Gebräuche in den homerischen Gedichten legen will⁵³⁾.

Gegen diese Argumentation ist aber viel einzuwenden und sie schwebt, genau besehen, ziemlich in der Luft. Sie nimmt Nachrichten aus Sagen für geschichtliche Thatsachen und sucht nun mit Hülfe dieser angeblich zuverlässigen Geschichte eine andre Sagennachricht, die an und für sich schon gerade eben so viel oder wenig Glauben verdient,

⁵³⁾ Vgl. Sch. Ven. A, 459. A, 259. O. Müller Gesch. d. gr. Litt. I, 76.

als jene, gleichfalls als ein historisches Factum zu erweisen, da sie ganz schön in die Voraussetzungen hineinpasst. Ich kann nur wiederholen: es ist möglich, dass jene Schlüsse richtig und wahr sind, aber es kann auch anders sein und man darf sich nicht durch den Schein täuschen lassen. Ja man wird geneigter noch zum zweifeln an der Richtigkeit jener Kette von Folgerungen durch eine andre Sage, die mit der kymäischen viele Aehnlichkeit hat, aber gerade deshalb in grellem Widerspruche zu ihr steht.

IOS nemlich nahm in gleicher Weise wie Kyme den Ruhm in Anspruch Homers Mutter geboren zu haben, ausserdem aber noch den andern, das Grab des Dichters zu besitzen. Die Erzählung davon lernen wir aus einer Stelle des Aristoteles³⁴⁾ kennen: Ein Mädchen von Ios wurde zur Zeit der ionischen Wanderung schwanger von einem der Dämonen, die mit den Musen den Reigen tanzen. Aus Scham verbarg sie sich an einem Orte, der Aigina hiess. Von hier durch Räuber entführt kam sie nach Smyrna, welches damals die Lyder beherrschten und ward von dem Könige derselben Namens Maion, der sie ihrer Schönheit wegen lieb gewann, zur Frau genommen. Während sie nun eines Tages am Meles verweilte, kam sie mit einem Knaben nieder, den Maion wie seinen eigenen erzog. Kritheis starb gleich nach der Geburt, nicht lange darauf auch Maion. Als aber die Lyder von den Aiolern bedrängt Smyrna zu verlassen beschlossen und die Führer bekannt machten, dass alle, welche folgen wollten, aus der Stadt gehen möchten, da sagte auch der kleine Sohn der Kritheis, er wolle sich anschliesen (*δμηρεῖν*) und ward von da ab *Ὀμηρος* genannt statt Melesigenes. Herangewachsen fragte er das Orakel, von welchen Eltern und woher er stamme. Ihm wurde zur

³⁴⁾ ἐν τῷ τρίτῳ ποιητικῆς Vit. B. c. 3 sq.

Antwort: die kleine Insel Ios sei die Heimat seiner Mutter; dort würde er selber einst sterben; inzwischen solle er sich vor dem Räthsel junger Leute in Acht nehmen. Als er lange nachher auf dem Wege nach Theben, wohin er zu dem musischen Wettkampfe am Feste der Kronien zog, zu Ios landete und auf einem Felsen sitzend Fischer an ihm vorüberkamen, fragte er diese, ob sie etwas aufhätten? Er meinte: ob sie einen guten Fang gethan, den sie nach Hause trügen. Sie jedoch mit der Doppelsinnigkeit der Frage spielend antworteten ihm: was wir fingen, haben wir zurückgelassen; aber was wir nicht fingen, das tragen wir. Der alte Homer zerbrach sich den Kopf an diesen räthselhaften Worten, starb darüber, ward von den Ieten begraben und durch eine Grabschrift geehrt.

An dieser Erzählung ist das factisch, dass Homers Grab auf Ios gezeigt wurde und der Ruhm, es zu besitzen, den Ieten niemals streitig gemacht worden ist ⁵⁵⁾. Für den

⁵⁵⁾ Nitzsch Melet. I, 127. Welcker p. 159. Bode Gesch. d. hell. Dichtk. I, 262. not 4. Die Geschichte dieses Grabes geht bis in die neuste Zeit. Im Jahre 1771, während des Krieges zwischen Russland und der Türkei, verbreitete sich die Nachricht, dass der Graf Pasch van Krienen, Capitain auf der in den griechischen Gewässern stationierten russischen Flotte, auf der Insel Ios das Grabmal Homers entdeckt habe. Die Sache machte damals viel Aufsehn (vgl. das not. 42 erwähnte Buch von Lami), läuft aber auf eine litterarische Täuschung, um nicht zu sagen Betrügerei, hinaus. S. über dieses Grabmal Heyne Das vermeinte Grabmal Homers. Leipzig 1794. 8. (franz. in Lechevalier Voyage de la Troade. ed. III. Paris 1802. 8. Tom. I, 179—209). Ross Reisen durch die griech. Inseln I, 155 sqq. III, 151 sqq. Franz Jahrb. f. wiss. Krit. 1841. Juli. no. 18 p. 140 sqq. Edw. von Muralt Achilles u. seine Denkmäler ausser Süd-Russland, zur Erklärung des vermeinten Grabmals Homers im Strogonowschen Garten zu St. Petersburg. Petersb. 1839. 8. Henrichsen Beretninger om Homers foregivne Grav paa oen Ios. Odense 1844. 8. Welcker Zeitsch. f. d. Alterth. 1844. no. 37—41 u. 1845, no. 25. O. Jahn Archäol. Beitr. Berlin 1847. p. 353 sq.

übrigen sagenhaften Theil der Erzählung ist folgendes zu bemerken. Der Anfang stimmt auffallend mit der Sage der Kymaier von Homers Abstammung überein. Auch hier heisst die Mutter Kritheis, auch hier wird sie heimlich schwanger und kommt deshalb nach Smyrna, wo sie zufällig am Flusse Meles den Homer gebiert. Wie sollen wir uns diese Uebereinstimmung erklären? sollen wir bei den, wie es doch scheint, wirklichen historischen Beziehungen Kymes zu Smyrna die Sage von Ios als ein der kymäischen nachgebildetes Machwerk kleinstädtischer Eitelkeit bezeichnen? Dies werden uns offenbar diejenigen rathen, welche auf alle diese Sagen nichts geben oder pragmatische Geschichte darin suchend ihren Homer gefährdet glauben, wenn man zwei gleichen Sagen neben einander Berechtigung zugesteht, also den Widerspruch sanctioniert. Ich denke so über die Sagen von Kyme und Ios.

Da beide Sagen Homers Mutter Kritheis nennen, sie nach Smyrna kommen und dort am Meles den Homer gebären lassen, also Smyrna als Heimat des Dichters anerkennen, so ist anzunehmen, dass beide Sagen, wenigstens in der Form, in welcher sie uns vorliegen, einerseits in der Sage von Smyrna, der zufolge Homer von Kritheis am Meles geboren wäre, andererseits in besondern Verhältnissen von Kyme und Ios ihren Ursprung haben. In der smyrnäischen Sage war offenbar, wie wir zunächst bloß aus den beiden andern folgern, das Geschlecht Homers nicht über seine Mutter hinausgeführt; sie begnügte sich, einfach die Abstammung des Dichters von der Mutter Kritheis anzugeben, deren Vorfahren und Abkunft aber als gleichgültig bei Seite zu lassen. Hierin war für diejenigen Orte, welche daran Interesse hatten, sich in irgend einer Weise den berühmten Sänger zuzueignen, ein passender Anknüpfungspunkt

gegeben für die Sage, welche sie zu ihrem Zwecke zu dichten geneigt waren. So bei Kyme und Ios.

Nachdem die homerischen Gesänge und durch sie Homer zu so glänzendem Ruhme gelangt waren; nachdem sie sich, was die Sage von Homers Geburt am Meles andeuten zu wollen scheint, zuerst von Smyrna aus überallhin verbreitet hatten: da ward Kyme, eingedenk seiner alten verwandtschaftlichen Verbindungen mit Smyrna, zu jener Sage angeregt, welche die Mutter Homers für eine Kymaierin ausgab. Gern hätte man gesagt, Homer sei aus Kyme gebürtig. Das ging nun aber nicht, weil Smyrnas Ruf schon zu befestigt war. So liess man den Homer wenigstens in Kyme gezeugt sein und behauptete, da die Smyrner schon einen Vater für Homer hatten⁵⁶⁾, das sei nicht der rechte. Man motivierte zugleich durch der Kritheis heimliche Schwangerschaft ihre Uebersiedelung von Kyme nach Smyrna. Zu diesen Gründen der kymäischen Sage kam noch ein anderer von grosser Bedeutung. Die homerischen Gesänge umfassen eine Menge Sagen der verschiedensten griechischen Stämme, namentlich auch derer, die bei der aiolischen Wanderung theilhaftig waren und ihren Hauptsitz in Kyme hatten. Kyme selbst war durch Kleuas und Malaos, Nachkommen des Agamemnon, gegründet⁵⁷⁾ und es gab dort noch in spätern Zeiten einen König Agamemnon, dessen Tochter Demodike an den Phryger Midas verheirathet war⁵⁸⁾. Wenn nun die Kymaier die homerischen Gesänge hörten, so waren das zum grossen Theile ihre Sagen, ihre Lieder, und sie hatten einen Grund zu glauben, dass der Dichter

⁵⁶⁾ Nicht den Phemios, den erst die ungelehrten Gelehrten zum Vater des Dichters gemacht haben.

⁵⁷⁾ Strab. XIII, 582 D. 621 B.

⁵⁸⁾ Pollux IX, 83.

einer der ihren gewesen und von Kyme nach Smyrna gekommen sei. Dieser Glaube vermittelte sich mit der mutmasslichen Thatsache der ersten Verbreitung Homers von Smyrna aus in der erwähnten Weise.

Andre Gründe waren es, wodurch die Sage der Ieten veranlasst wurde. Diese gingen sichtlich von dem Grabe Homers aus, welches sie bei sich hatten. Daneben zeigten sie auch das Grab seiner Mutter, die sie Klymene nannten⁵⁹⁾. Das Grab Homers bildete den Mittelpunkt eines Kultes, wie wir durch Varro erfahren⁶⁰⁾, welcher erzählt dass man bei diesem Grabe am Jahrestage des Verstorbenen eine Ziege geopfert habe⁶¹⁾. Um diesen Grabeskult des Dichters richtig zu verstehn, ist es nöthig sich an ähnliche Verhältnisse zu erinnern. Es ist nemlich eine bei den Griechen sehr gewöhnliche Erscheinung, dass Dichtergräber da gezeigt wurden, wo Sangesbildung gehegt und gepflegt wurde⁶²⁾. „Es brachte dies der Glaube an Heroen und die Wirkungen, die aus ihrem Grabe herüberreichen, so wie die Gewohnheit, jede Kunst an den Schutz irgend eines Heros zu binden, der aber unmittelbar gegenwärtig nur in seinem Grabe gedacht wurde, ganz natürlich so mit sich.“ Man glaubte den grossen dichterischen Geist des angeblich oder wirklich Verstorbenen sich zu erhalten, wenn man von ihm das festhielt, was man festhalten konnte: seine Gebeine, seine Reliquien. Das Haupt des Orpheus, den thrasische Frauen zerrissen hatten, ins Meer geworfen und von den Wellen nach Lesbos hinübergetragen, machte die Lesbier,

⁵⁹⁾ Pausan. X. 24, 2.

⁶⁰⁾ Bei Gell. N. A. III, 11.

⁶¹⁾ Nicht ohne Bedeutung scheint in der obigen Erzählung des Aristoteles, dass Homers Mutter sich an einen Ort *Alivra* flüchtet.

⁶²⁾ Welcker Kl. Schr. I, 154 sqq.

die es aufgenommen und bestattet hatten, zum Danke so ausgezeichnet in der Musik⁶³). Auch an den Meles verlegte man des Orpheus Grab⁶⁴), nach dem sangesreichen Pierien, an den Olymp⁶⁵), nach Leibethra in Makedonien, von wo die Gebeine durch Wasserfluten nach Dion gekommen sein sollten, wo sie in einer Urne aufbewahrt wurden⁶⁶). Ueberall ist mit dem Grabe des Orpheus die Kunst des Gesanges verbunden, natürlich nicht sowohl als Folge des Grabes, wie die Sage es darstellt, als vielmehr als dessen Ursache. Aehnlich verhält es sich mit dem Grabe des Hesiod und des Stesichoros, worüber ich auf Welcker verweise. Was sich aber hieraus ergibt, ist der wahrscheinliche Schluss, dass auf Ios epische Dichtkunst blühte und von Sängern ausgeübt wurde, die einen gemeinsamen Mittelpunkt in dem Grabe Homers hatten. Diese Ansicht wird einigermaßen unterstützt durch den Namen der Mutter Homers, Klymene *die berühmte*, der in Beziehung steht zu dem Ruhme der Helden, den zu feiern und zu verbreiten Zweck der epischen Dichtkunst war; ferner durch die Nachricht, welche den Kreophylos, dem das alte epische Gedicht *Οἰχαλίας ἄλωσις* zugeschrieben wird, nach Ios versetzt und zum Gastfreunde Homers macht⁶⁷). Und auf Ios landet Homer ja auch grade, als er auf der Reise zu den musischen Agonen Thebens ist.

Diese Betrachtungen sollen noch keineswegs dem Zweifel an die Persönlichkeit Homers irgend ein Uebergewicht geben, obgleich es freilich hier, wie überall in der Sage,

⁶³) Hygin. P. A. II, 7. p. 440 Stav.

⁶⁴) Conon. Narr. 45.

⁶⁵) Apollod. I. 3, 2.

⁶⁶) Pausan. IX. 30.

⁶⁷) Vit. C, 27 sqq. H, 319. Tzetz. Exeg II. p. 151. Nitzsch Melet. I, 127. Vgl. B. II. Abschn. II. Kap. 2. §. 4.

erlaubt sein muss, seine bescheidenen Zweifel zu haben, ob jenes Grab auf Ios denn wirklich das des Homer, einer wirklichen Person gewesen sei oder nur für ein solches gehalten wurde. Für jetzt genügt die Thatsache, dass bei den Ieten ein Grab Homers gezeigt wurde, welches einen Kultus hatte und aller Wahrscheinlichkeit nach den Vereinigungspunkt epischer Sänger bildete. War dies der Fall, so erklärt sich leicht, wie die obige Sage von Ios entstanden ist. Hier hatte man das Grab des Dichters, dort die mit überwiegendem Ansehn sich vordrängende Sage, dass Homer in Smyrna am Meles geboren sei. Man spann hieraus und hieran und aus ähnlichen Motiven dieselben Gedanken, wie die Kymaier: die Geburt des Sohnes konnte man sich nicht aneignen, so beanspruchte man seine Zeugung und seine Mutter. Aber die Ieten thaten dies in etwas anderer Form. Während die Kymaier im Bewusstsein ihres realen Zusammenhangs mit Smyrna dem Homer einen ihrer Mitbürger zum Erzeuger gaben und die Uebersiedelung der Mutter an etwas geschichtliches anschlossen, konnten die Ieten, weil sie keine solche historische Verbindung mit Smyrna hatten, weil der ihnen schon zugehörige Antheil an Homer ein wesentlich poetischer war, auch die Sage von Kritheis und Homer nicht auf geschichtlichen Angaben basieren, sondern mussten sie poetischer halten. Darum ist Kritheis nach Smyrna nicht übergesiedelt, sondern durch Räuber gebracht; darum ist nicht ein Iete der Erzeuger Homers, sondern einer von den Dämonen, die mit den Muses den Reigen tanzen. Vielleicht verdanken wir diese Sage eben jenen Dichtern von Ios, die dem grossen Sänger an seinem Grabe opferten. Indem ich die Sage von Ios so erkläre, behaupte ich freilich, dass sie später ist als der Glaube an das Grab Homers. Mich bestärkt darin eine Differenz, die man schon selber bemerkt haben wird. Nach

Aristoteles hiess Homers Mutter Kritheis, kam von Ios nach Smyrna, verstarb dort und ward also auch wohl als daselbst begraben gedacht. Dagegen berichtet nun Pausanias, die Ieten hätten bei sich auch das Grab von Homers Mutter gezeigt und dieselbe Klymene, also nicht Kritheis geheissen. Welcker p. 159 meint, die Ieten hätten nachmals die Kritheis, vielleicht mit ehrendem Beinamen, Klymene genannt; aber Kritheis war ein durch die smyrnäische Sage so berühmter Name und die Mutter Homers anderwärts unter diesem so bekannt, dass man in dessen Vertauschung mit Klymene eben keine mehr ehrende Umänderung erblickt. Jene Differenz scheint auf andre Art zu heben.

Die ursprüngliche und an das Grab Homers geknüpft Sage war, dass er auf Ios von der Klymene und einem der mit den Musen verkehrenden Dämonen erzeugt und, nachdem er gestorben, daselbst begraben sei. Ob man sich weitere Vorstellungen über sein Leben und die Art und Weise seines Todes gemacht, können wir nicht wissen; aber so viel ist klar, dass er auf Ios als Heros verehrt ward und zwar als heroischer Vorsteher des epischen Gesanges, wie die Künstler in Daidalos den Vorsteher der bildenden Kunst, die Herolde, Flötenspieler, Köche u. a. je einen Heroen als Vorsteher ihrer Kunst verehrten. Homer spielte also in der alten Sage von Ios keine andre Rolle, als an andern Orten Orpheus, Musaïos, Linos u. a. Doch war er kein ausschliesslich den ietischen Sängern angehöriger Sangesheros. Man kannte und verehrte ihn auch anderwärts. Vielleicht hatte er dort dieselben, vielleicht andre Eltern, z. B. in Smyrna; denn hierin war der gläubigen Phantasie freier Spielraum gegeben.

Als nun vom Meles her, gleichfalls wohl durch Sänger, welche ebenso den Homer als ihren Vormeister ansahn

und verehrten, Homers Name mit so viel Ruhm sich verbreitete und die Sage seiner Geburt von Kritheis sich geltend machte: da waren die Ieten genöthigt sich mit diesem allgemein verbreiteten Glauben abzufinden. Und sie thaten es in der vorhin angegebenen Weise: sie sagten, Kritheis ein Mädchen von Ios habe nach Smyrna entführt den Homer geboren. Sie geriethen dadurch allerdings mit sich selbst in Widerspruch, da sie neben der um des Zweckes willen Kritheis genannten Mutter die frühere Klymene festhielten; allein, wenn sie überhaupt ihren Homer sich in der Meinung der Andern erhalten, ihn als mit dem allgemein gefeierten identisch angesehen wissen wollten, so blieb ihnen kein andrer Ausweg übrig.

KOLOPHONS Ansprüche an Homer waren ganz anderer Art⁶⁸⁾. Ob die Kolophonier behaupteten, dass Homer bei ihnen geboren sei, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Denn die Anführung des Antimachos und Nikandros, als welche den Homer einen Kolophonier genannt hätten⁶⁹⁾, darf nicht allzugenu genommen werden. Die Kolophonier zeigten den Ort, wo Homer lesen lehrend zuerst der Poesie sich gewidmet und den *Margites* gedichtet habe⁷⁰⁾; sie sagten, in ihrer Stadt sei er blind geworden und als Blinder nach Smyrna und andern Städten gezogen⁷¹⁾. Es ist nicht unmöglich, dass man den Homer aus Kolophon gebürtig glaubte, da man ihn gleichwohl, wie in dem Epigramm unter der Statue Homers geschah⁷²⁾, Sohn des Me-

⁶⁸⁾ Vgl. Leo Allatius cp. IX p. 153 sqq. Welcker p. 184 sqq.

⁶⁹⁾ Vit. B. II. cp. 2. E, 3. F, 6. (Antim. fr. 92 Schell. vgl. Stoll p. 16).

⁷⁰⁾ Vit. II, 15 sqq.

⁷¹⁾ Vit. A. cp. 7 u. 8. Eustath. p. 678, 14. Nach Vit. G, 22 sqq. erhielt Homer seinen Namen, weil er in dem Kriege zwischen den Smyrniern u. Kolophonern als Geißel gegeben wurde.

⁷²⁾ Vit. B. cp. 4. — In dem Epigr. des Antipatros (Vit. B.) is

les nennen konnte, etwa in derselben Weise, wie auf Ios. Auf die Darstellung der herodoteischen Vita ist durchaus kein Gewicht zu legen, weil sie alle Sagenüberlieferung pragmatisch zersetzt und Sinyrna zu Liebe verändert hat. Wenn aber auch der Anspruch der Kolophonier an Homers Geburt zweifelhaft ist, so waren sie doch in ihrem vollen Rechte zu behaupten, dass bei ihnen der Margites gedichtet⁷³⁾ und Homer blind geworden sei. Beide Angaben, glaube ich, gehören enger zusammen, als es auf den ersten Blick scheint.

Der Margites galt, ehe die Kritik ihr Urtheil darüber abgab⁷⁴⁾, für ein homerisches und ohne Widerspruch für ein kolophonisches Gedicht. Als ein solches nennen es noch Platon⁷⁵⁾ und Aristoteles⁷⁶⁾. Der Held dieses komischen Epos war Margites, der in höchst ergötzlicher Weise dargestellt war. Der Dichter sagte von ihm: *Vielerlei Dinge verstand er, doch schlecht verstand er sie alle*⁷⁵⁾; *ihn erschufen die Götter nichts nutz zum graben und ackern, auch zu anderem nicht; er entbehrt jedwedes Geschickes*⁷⁷⁾. Der Held wurde in allerlei Situationen gebracht, die seine Ungeschicklichkeit, Einfalt und Gutmütigkeit recht grell zu

der Ausdruck *Κολοφῶνα τιθηνή τετραν* nicht entscheidend, weil er auch zu *Σινύρναν, ἔλον* u. s. w. gehört.

⁷³⁾ Dies bezeugt der Anfang des Gedichtes selbst, den aus einem lateinischen Grammatiker Lindemann Lyra. Meissen 1820. I, 82 mittheilt:

*Ἴλλθε τις εἰς Κολοφῶνα γέρων καὶ θεῖος ἀοιδός,
Μουσᾶων θεράπων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος* (Sch. Aristoph. Av. 912)
φίλης ἔχων ἐν χερσὶν εὐφρογγον λύρην.

⁷⁴⁾ Vgl. Vit. B. cp. 5. E, 20 sqq. Sch. Aristoph. Av. 912. Harpocrat. s. v. *Μαργ.* Hephaest. p. 64. Clem. Alexdr. Strom. p. 281 A. Sylb. Basil. M. de leg. libr. gent. 6 (Tom. II, 180 E. Garn.). Eustath. p. 1669, 48. vgl. Welcker p. 19. 184.

⁷⁵⁾ Alcib. II p. 147 B.

⁷⁶⁾ Ethic. Nicom. VI, 7. Ethic. Eudem. V, 7. Poet. cp. 4.

⁷⁷⁾ Clem. Alexdr. I. I. vgl. not. 76.

Tage kommen liessen; dass darunter sehr pikante waren, dürfte man schon an und für sich vermuthen, wenn es auch nicht ausdrücklich bezeugt wäre⁷⁸⁾. Dieser alte für home-risch geltende Margites scheint in spätern Zeiten durch den schon früher (S. 28) genannten Pigres ungearbeitet zu sein, indem dieser, wie die Ilias durch eingeschobene Pentameter⁷⁹⁾, so den Margites durch Iamben erweiterte (s. not. 73)⁸⁰⁾, welche vielleicht das Komische des Gedichtes noch stärker hervorhoben und dadurch bewirkten, dass die neue Bearbeitung das ältere Epos verdrängte. Wenn Bernhardt (II, 131) die Abfassung des Margites überhaupt erst in denjenigen Zeitpunkt der ionischen Bildung versetzt, welcher von höheren Bestrebungen der Poesie abgewandt mit der spöttischen, selbst polemischen Beobachtung des bürgerlichen Lebens verkehrte, folglich zwischen Simonides den Amorginer und Hipponax: so ist dagegen darauf aufmerksam zu machen, dass das Wohlgefallen an dem Burlesken so alt ist, wie die Menschen, und dass also auch die Darstellung desselben nicht minder ein Bedürfniss war, als die des Ernsten, Erhabenen. Alle Völker haben in oder neben ihren Iliaden und Odysseen ihre Margiten. Ich halte den Margites für ein altes Gedicht und für nicht viel jünger als Ilias und Odyssee. Ob es ein Gedicht des Homer war?

Die Angabe, dass Homer den Margites in Kolophon verfasst habe, in Kolophon blind geworden und von dort als Blinder weiter gewandert sei, lässt mich eine Vermutung über den Ursprung des Gedichtes wagen. Wenn die Darstellung des eigentlichen Heldenepos mehr solchen Sän-

⁷⁸⁾ Eustath. p. 1669, 47. vgl. Dio Chrys. Tom. II. p. 362 Reisk. Hesych. s. v. *Μαγῖτ*. Suid. s. v.

⁷⁹⁾ Suid. s. v. *Πνγρ*.

⁸⁰⁾ Wassenergh (not. 15) Not. p. 13 sq. Bode I, 279 sq.

gern zufällt, die mit ihrem Talent und ihrer Bildung über die Masse hervorragen, so gehört die des burlesken Epos mehr denjenigen an, welche mit ihren Sympathien und Interessen den roheren Volksschichten zugewandt sind. Dergleichen kraftvolle und derbe Poesie, wie Margites, war für derbe Naturen und für Gefühle berechnet, welche nur bei nachdrücklicher Berührung erregt werden konnten. Beide Arten Epos stehen sich wie Tragödie und Komödie gegenüber, was schon Aristoteles bemerkt hat⁸¹⁾. Nun glaube ich weist die Sage von dem blinden Dichter des Margites auf einen gewiss talentvollen, aber den niedern Volksklassen angehörigen Sänger hin, weil gerade aus diesen Blinde sich besonders gern auf Musik und Gesang legen und von jeher gelegt haben⁸²⁾. Ich erkenne sonach in dem Margites ein Volksepos, welches von einer niedern Klasse von Sängern herrührt, als die Ilias und Odyssee, und zu diesen Epen etwa in derselben Beziehung steht, wie zu den Nibelungen Salman und Morolt. Doch mag hierüber anders denken, wer an einen Homer glaubt; aber was wir von Chios hören stellt sich sehr nahe zu den eben gemachten Combinationen. Homerisch wäre ihnen zufolge Margites genannt, weil er ebenso ein Werk von Volkssängern war, als Ilias und Odyssee⁸³⁾.

CHIOS. Es ist sehr zu bedauern, dass wir über das Verhältniss von Chios zu Homer, worüber es ohne allen

⁸¹⁾ Poet. cp. 4. vgl. oben S. 34.

⁸²⁾ Vgl. B. IV. Abschn. I. Erste Periode.

⁸³⁾ Ueber den Margites handeln P. Petit Miscell. observatt. lib. II cp. 1. p. 75—85. Le Beau (S. 34 not. 95). Wassenbergh p. 11 — 16. G. S. Falbe De Margite Homérico. Sedin. 1798. 8. Vgl. noch Bernhardt II, 131. — Unter den Alten hatte Zenon der Philosoph περί τοῦ Μαργίτου geschrieben, Dio Chrys. Or. LIII. p. 275 Reisk.

Zweifel eine einheimische Sage gab⁸⁴⁾, nicht eben so unterrichtet sind, als über Kyme durch Ephoros, über Ios durch Aristoteles. Man muss es daher unentschieden lassen, ob Simonides⁸⁵⁾ mit seinem *Χῖος ἀνὴρ* und Theokrit⁸⁶⁾ mit *Χῖον ἀοιδόν* den Homer als einen gebornen Chier haben bezeichnen wollen, was Euthymenes allerdings ausdrücklich that⁸⁷⁾. Auch die schon erwähnte Stelle des Hymnus auf den delischen Apollon giebt keinen Ausschlag, weil das dort vom Dichter d. h. Homer gebrauchte *οἶκεῖ* zu unbestimmt ist. Denn es mit Ilgen und Welcker⁸⁸⁾ besonders zu urgieren, als ob es blos „wohnt“ bedeute, finde ich nicht begründet, da es dem Sänger nur darauf ankam seinen Wohnort überhaupt zu nennen, nicht im Gegensatz zu seinem Geburtsorte. Die herodoteische Biographie, welche nur im trüben Reflex das Bild der alten Sage widerspiegelt, lässt den Homer über Phokaia und Erythrai nach Chios kommen, die Kinder seines dortigen Gastfreundes in dem Flecken Bolissos unterrichten, später nach der Stadt Chios übersiedeln und daselbst in der Schule die Kinder seine Gesänge lehren. In Chios dichtete er auch seine beiden grossen Epen; eine Angabe, die um so mehr Aufmerksamkeit verdient, als sie in einer Schrift gemacht wird, welche Smyrna als Vaterstadt des Dichters preist. Es scheint darnach, als ob Smyrna nur hierauf Anspruch gemacht, dagegen Chios als das Vaterland der homerischen Gesänge von Alters her gegolten hätte. Was die Sage über Chios und Homer berichtet, erhält Bestätigung zugleich und Erweiterung durch die Nachrichten über die *Homeriden*, auf welche

⁸⁴⁾ Welcker p. 160 leugnet es.

⁸⁵⁾ Fr. 85 Bgk.

⁸⁶⁾ VII, 47. vgl. Vit. F, 2.

⁸⁷⁾ Clem. Alexdr. Strom. I, 327 A.

⁸⁸⁾ Ilgen zu d. St. Welcker p. 160 vgl. p. 173.

die Chier selbst ihre Anrechte an Homer vorzüglich stützten⁸⁹⁾. Hier zum ersten Mal befinden wir uns auf historischem Gebiete. Zwar ist der Raum, auf dem wir stehen, nur klein, aber er gewährt uns eine weite reiche Aussicht und eine Brücke, über die hin wir aus der schwankenden Sage zu fester zuverlässiger Erkenntniss gelangen⁹⁰⁾.

Harpokration⁹¹⁾ berichtet: die Homeriden sind ein Geschlecht in Chios, von welchem Akusilaos im dritten Buche und Hellanikos in der Atlantis sagen, dass es vom Dichter benannt sei. Seleukos aber im zweiten Buche seiner Lebensbeschreibungen sagt, Krates irre sich, wenn er in den Opfern die Homeriden für Abkömmlinge des Dichters halte;

⁸⁹⁾ Strab. XIV, 645: ἀμφισβητοῦσι δὲ καὶ Ὀμήρου Χῖοι μαρτύριον μὲν τοὺς Ὀμηρίδας καλουμένους ἀπὸ δὲ τοῦ ἐκείνου γένους προχαρίζόμενοι.

⁹⁰⁾ Man vgl. über die Homeriden von den Alten: Harpokrat. *Ὀμηρίδαι* (p. 137, 12 Bekk. Phot. s. v. p. 331 18. Suid. s. v.). Sch. Pind. Nem. II, 1. Strab. l. c. Lex. rhet. s. v. p. 288, 6 Bekk. Etym. M. s. v. p. 623, 51; von den Neuern: Lud. Küster hist. Hom. p. Lsq. Wolf Prolegg. p. XCVIII. Heyne Hom. II. Tom. VIII, 793 sqq. Niebuhr Röm. Gesch. I, 328 sq. ed. IV. A. Korais *Ἀτακτα*. II, 37 sqq. Dugas-Montbel p. 47—52. B. Thiersch p. 96 sqq. J. Kreuser (S. 14 not. 28) p. 123 sqq. Böckh Ind. lect. Berol. 1834. Welcker p. 160 sqq. Ulrici Gesch. d. hellen. Dichtkunst I, 381 sqq. W. Müller Homerische Vorschule ed. II. Leipzig 1836. 8. p. 54 sqq. u. daselbst Baumgarten-Crusius p. xxxi sqq. Bernhardt a. a. O. I, 228 sqq. Nitzsch. Indag. interp. p. 16. Melet. I, 108. 127 sqq. II, 71 sqq. 96. Bode a. a. O. p. 268 sqq. Düntzer Homer u. d. epische Kyklos. Cöln 1839. 8. p. 7 sq. O. Müller a. a. O. I, 69 sq. Gräfenhan Gesch. d. Philol. Bd. I. Bonn 1843. 8. p. 50 sqq.

⁹¹⁾ *Ὀμηρίδαι*. Ἰσοκράτης *Ἑλένη* [§. 65]. *Ὀμηρίδαι γένος ἐν Χίῳ, ὅπερ Ἀχουσίλαος ἐν γ'* [fr. 11 St. 31 Müll.], *Ἑλλάνικος ἐν τῇ Ἀτλαντίδι* [fr. 28 St. 55 Müll.] ἀπὸ τοῦ ποιητοῦ φησιν ὠνομάσθαι. Σέλευκος δὲ ἐν β' περὶ βίων ἀμαρτάνειν φησὶ Κράτεια νομίζοντι ἐν ταῖς ἱεροποιαῖς *Ὀμηρίδας ἀπογόνους εἶναι τοῦ ποιητοῦ*. ὠνομάσθησαν γάρ ἀπὸ τῶν ὁμήρων, ἐπεὶ αἱ γυναῖκες ποιεῖ τῶν Χίων ἐν Αἰονυσίοις παραφρονήσασαι εἰς μάχην ἦλθον τοῖς ἀνδράσι καὶ δόντες ἀλλήλοις ὁμηρεα νυμφίους καὶ νύμφας ἐπαύσαντο, ὧν τοὺς ἀπογόνους Ὀμηρίδας λέγουσιν.

vielmehr seien sie genannt von den Geisseln. Denn als einst an den Dionysien die Frauen auf Chios in der Festraserei einen Streit mit ihren Männern anfangen, ward derselbe beendet, indem man sich gegenseitig Geisseln gab, Jünglinge und Jungfrauen. Deren Nachkommen seien nun eben die Homeriden.

Die Erklärung des Seleukos ist albern und nichts darauf zu geben, obgleich mancher geneigt sein könnte sie als in der Sage selbst begründet anzusehn, da sie uns mehrfach entgegentritt⁹²⁾; aber von besonderer Wichtigkeit sind die Worte in Bezug auf Krates. Wir kennen zwei Männer dieses Namens, deren jeder die Angabe über die Homeriden gemacht haben könnte: der bekannte Grammatiker aus Mallos und Krates aus Athen. Für den ersteren sprechen seine homerischen Studien, für den zweiten ein über die Opfer zu Athen⁹³⁾ geschriebenes Buch, welches einige sogar hier ausdrücklich mit den Worten „in den Opfern (ἐν ταῖς ἱεροποιαῖς)“ bezeichnet glaubten⁹⁴⁾. Ist dies letztere schon dem blossen Wortlaut nach sehr auffallend, so hat die andre Annahme, dass Seleukos, welcher ein alexandrinischer Grammatiker war und wegen seiner Beschäftigungen mit Homer den Beinamen Ὀμηρικὸς führte, unter dem Krates das pergamenische, den Alexandrinern in der Wissenschaft so schroff gegenüberstehende Schulhaupt, gegen das sie fortwährend ihre Angriffe richteten, gemeint habe, eine ungleich grössere Wahrscheinlichkeit. Dann aber kann auch nicht mehr in den Worten ἐν τ. ἱεροπ. ein Büchertitel erblickt, sondern

⁹²⁾ Vit. C, 14: Μελησιγένη δοθέντα Χλοῖς εἰς Ὀμηρεῖαν Ὀμηρον κληθῆναι. Vgl. not. 71. Welcker p. 131.

⁹³⁾ περὶ τῶν Ἀθηναίων θυσῶν Suid. s. Ἐλρεσιώνη (Sch. Aristoph. Eq. 729), Κυρήνιος. Phot. s. κύρειος p. 187, 13. Sch. Soph. OC. 100. Gräfenhan Gesch. d. Philol. II, 135.

⁹⁴⁾ Bernhardt I, 229. Nitzsch Melet. II, 72.

sie müssen anders erklärt werden. Man hat in ihnen die Angabe von Gentilsacren, wie wir deren schon früher bei Ios gedachten, gefunden⁹⁵). Krates Meinung war darnach die, dass die Homeriden nur in Bezug auf die dem Homer gemeinschaftlich dargebrachten Opfer als Abkommen desselben zu betrachten seien, nicht aber wirklich aus seinem Blute stammten. Denn so war es ja bei den Griechen, dass auch Leute, die nicht untereinander verwandt waren, sich behufs irgend eines gemeinschaftlich zu verfolgenden Zweckes zu einem Geschlechte vereinigen und eine *communio sacrorum* stiften konnten, durch welche sie sich als *γένος*, als Verwandte anerkannten und durch Zulassung zu welcher *communio* fernerweit Fremde in das Geschlecht aufgenommen werden konnten⁹⁶). Was ihnen das Bewusstsein ihrer Verwandtschaft gab und wach erhielt, waren die gemeinschaftlichen Opfer, und so behauptete Krates die Homeriden seien nicht leibliche Nachkommen Homers, sondern nur in Verwandtschaft mit ihm getreten und stehend, inwiefern sie ihm als ihrem gemeinschaftlichen Ahnherrn opfer-ten⁹⁷). Wir haben in Chios dieselbe Erscheinung, wie auf Ios: Homer als den eponymen Heros eines Geschlechtes. Nur waren die chiischen Homeriden, wie es scheint, nicht um ein Grab vereinigt⁹⁸), sondern um einen andern

⁹⁵) Böckh, Welcker, Baumgarten-Crusius, Düntzer aa. aa. OO.

⁹⁶) Etym. M. *γενῆται* p. 226, 13. C. Fr. Hermann Staatsalterth. §. 99. vgl. Böckh p. 10.

⁹⁷) Vgl. oben S. 59 not. 176.

⁹⁸) Ein Grab Homers auf Chios erwähnt Solin. Polyhist. cap. 11; aber seine Worte *Chios Homeri tumulo ceteras antecedit* zeigen, dass er sich geirrt oder Ios st. Chios geschrieben hat. Gleichwohl wäre es nicht unmöglich, dass auch auf Chios so ein Grab sich befand, woran z. B. Nitzsch Melet. I, 127 sq. II, 96 denkt.

Mittelpunkt⁹⁹⁾, von dem wir jedoch nichts weiter wissen. Etwas genauer sind wir über die Natur dieser Geschlechtsverbindung unterrichtet. Der Scholiast des Pindar ¹⁰⁰⁾ sagt „dass Homeriden vor Alters die vom Geschlechte Homers hiessen, welche zugleich die homerische Poesie von Geschlecht zu Geschlecht sangen, vortrugen.“ Sie waren ein mit dem Singen homerischer Lieder beschäftigtes Sängergeschlecht ¹⁰¹⁾.

Da ich späterhin auf die Homeriden von Chios zurückkommen muss ¹⁰²⁾, so will ich hier nur noch hinzufügen, dass wir aus der Thatsache, dass die Homeriden den Homer als Heros eponymos an der Spitze ihres Geschlechtes hatten, zunächst freilich noch nicht schliessen dürfen, derselbe sei bloß eine mythische Person, ein personificierter Geist des Kunstverbandes gewesen. Allein möglich und gerechtfertigt ist dieser Schluss so gut, als sein Gegentheil, was, um nach der einen oder andern Seite hin voreilige Entscheidungen zu verhindern, noch einmal ausdrücklich hervorgehoben sein möge. Auf Chios findet das S. 94 sqq. über Ios Gesagte volle Anwendung.

SMYRNA. Auf diese Stadt, als Geburtsort Homers,

⁹⁹⁾ Ein Homereion (Böckh C. J. no. 2221 u. zu no. 2214, Tom. II, 202)?? Vgl. Welcker p. 178.

¹⁰⁰⁾ Nem. II, 1: 'Ομηρίδας ἔλεγον τὸ μὲν ἀρχαῖον τοὺς ἀπὸ τοῦ 'Ομήρου γένους, οἳ καὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ ἐκ διαδοχῆς ἤδον· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ οἱ ῥαψωδοὶ οὐκέτι τὸ γένος εἰς 'Ομηρον ἀνάγοντες. ἐπιφανεῖς δὲ ἐγένοντο οἱ περὶ Κύναιθον, οὓς φασὶ πολλὰ τῶν ἐπῶν ποιήσαντας ἐμβαλεῖν εἰς τὴν 'Ομήρου ποίησιν. ἦν δὲ κτλ. (s. not. 24).

¹⁰¹⁾ Ausser dem schon genannten Kynaitchos wird als Homeride erwähnt Puthenios Χίος, ἐποποιός, νίδος Θέστορος, ὃς ἐπεκαλεῖτο Χάος, 'Ομήρου δ' ἦν ἀπόγονος. ἐποίησεν εἰς Θέστορα τὸν ἑαυτοῦ πατέρα, Suid. s. v. Der Name Thestor erinnert an den Thestorides, der in dem Leben Homers nach Vit. A. eine so bedeutende Rolle spielt, und giebt manchen Vermutungen Raum. S. not. 114.

¹⁰²⁾ B. II. Abschn. II. Kap. 2. §. 4.

haben uns die Sagen von Kyme und Ios, die den Dichter zugleich Melesigenes nannten, weil er zufällig an dem Flusse Meles geboren sei, hingewiesen, ebenso Kolophon; vielleicht auch Chios nach Art der ietischen Sage. Und in der That, wenn man nicht annehmen will, dass die ursprüngliche Gestalt aller dieser einzelnen Sagen durch die Berichterstatter zu Gunsten Smyrnas verfälscht sei, so wird man durch die Einstimmigkeit des Hinweisens auf Smyrna zu der Ueberzeugung gedrängt, dass hier einst, nach der doppelten Möglichkeit der Sagenauffassung, ein Homer oder homerische Poesie entsprungen und zu hohem Ruhme gelangt sein müsse. Um so begieriger sind wir, zu erfahren, was man zu Smyrna selbst über Homer erzählte. Dass dahin nicht der Schulmeister Phemios zu rechnen sei, den eine thörichte Combination und derselbe trostlose Pragmatismus, welcher von der ganzen ältesten und älteren griechischen Geschichte ein so unwahres Bild uns geliefert hat, zum Vater Homers gemacht, habe ich schon gesagt. Statt seiner wussten die Smyrnaier einen ganz andern zu nennen: ihnen hiess Homer zuerst auch Melesigenes, aber nicht weil er von seiner Mutter am Meles geboren, sondern weil Meles selbst, der Flussgott, sein Vater und Kritheis eine Nymphe seine Mutter war¹⁰³⁾. An den Quellen des Flusses zeigte man die Grotte, in der Homer seine Gedichte verfertigt haben sollte¹⁰⁴⁾, und ein Homereion zu Smyrna¹⁰⁵⁾ gab Kunde

¹⁰³⁾ Tzetz. Exeg. in II. p. 8: οἱ δοκιμώτεροί τε καὶ πλείους τῶν ἱστορικῶν κοινῶς ἀποδεδῶκασι Μέλῃτος αὐτὸν τοῦ ποταμοῦ γεγονέναι καὶ Κριθηίδος νύμφης τινός. Vit. H, 8: καὶ πρῶτος γε Σμυρναῖοι Μέλῃτος ὄντα τοῦ παρ' αὐτοῖς ποταμοῦ καὶ Κριθηίδος νύμφης κεκλήσθαι φασι πρότερον Μελησιγένη, ὕστερον μέντοι τυφλωθέντα Ὀμηρον μειτονομασθῆναι διὰ τὴν παρ' αὐτοῖς ἐπὶ τῶν τοιούτων συνήθη προσηγορίαν. Vgl. Welcker p. 143.

¹⁰⁴⁾ Pausan. VII. 5, 12.

¹⁰⁵⁾ S. oben S. 60.

von der Anhänglichkeit und Verehrung dieser Stadt gegen ihren Erstgebornen.

In Smyrna zuerst befinden wir uns auf dem unentweiheten Boden der Sage, wie in Chios auf dem der Geschichte. Es gilt die rechte Frucht ihm abzugewinnen. Aus der Sage an und für sich ist weder für noch gegen die Persönlichkeit Homers ein Schluss zu ziehen; man konnte eine solche Abstammung eben so gut einem wirklichen Menschen wegen seiner dichterischen Vortrefflichkeit geben, als man bei dem Repräsentanten von Zuständen dazu gezwungen war. Das Eine wie das Andre ist möglich und in beiden Fällen die Sage erklärlich. Flussgott und Nympe als Eltern des Sängers sind ganz an ihrer Stelle und nicht einseitig zur Bezeichnung des smyrnäischen Ursprunges zu deuten ¹⁰⁶). Ueberall hat man die Poesie des Wassers, den Gesang der Quellen, Seen und Flüsse, des Meeres melodisches Rauschen und Wogen mit lebendiger Empfindung herausgeföhlt und deshalb überall in mythologischer Anschauung Gesang und Poesie eng mit dem Wasser verbunden. So auch zu Smyrna, wo man zum Vater eines Dichters den Flussgott Meles machte, dessen Name selbst schon an μέλος (das Lied) erinnernd und mit ihm gleiches Stammes auf Sang und Dichtung leitet ¹⁰⁷).

Wenn ich diesen göttlichen Ursprung Homers nicht für ausreichend halte zu entscheiden, ob der Dichter der Mythe oder der Geschichte angehöre, eine Personifikation oder ein wirklicher Mensch sei, so noch weniger das was man zur Bekräftigung der entgegengesetztesten Meinungen aus dem Namen Ὀμηρος herbeigeht hat. Zwecklos wäre es, die

¹⁰⁶) Nitzsch Melet. II, 97.

¹⁰⁷) Vgl. Welcker p. 153 sq. mit Düntzer Zeitschr. f. d. Alterth. 1836. no. 131 p. 1050.

verschiedenen Etymologien dieses Wortes aus alter und neuer Zeit hier anzuführen. Aus dem Alterthume haben wir im vorausgehenden schon einige kennen lernen: die von dem angeblichen *ὄμηρος blind*, von *ὄμηρος Geissel* und von *ὀμῆειν sich anschliessen*. Will man dem Ephoros nicht eine Lüge aufbürden, so muss man glauben, was er sagt, dass seine Landsleute und die Ionier die Blinden *ὄμη-
ρους* genannt haben, und dies würde die Etymologie von diesem Worte rechtfertigen; aber wäre jene Angabe auch unbegründet, factisch wäre die Deutung Homers als eines Blinden berechtigt¹⁰⁸⁾ und verdiente weitaus den Vorzug vor den andern. Von den Neuern sind die meisten darauf ausgewiesen, in dem Namen Homer die Bezeichnung des Dichters zu finden; daher die Ableitungen von *ὁμοῦ* — *ἄρῳ Zusammenfüger*, recht eigentlich *Dichter*¹⁰⁹⁾ oder, mit Rücksicht auf *ὀμῆειν*, *ὀμῆευν* (accinere, succinere), *carmina ad citharae sonos decantans*¹¹⁰⁾, von *ὁμός* mit der Ableitungsendung *-ηρος* der *das Gleiche, Uebereinstimmende Habende, Harmonische, Harmonisierende*¹¹¹⁾. Alle diese und andre Ableitungen des Namens kann man ausbeuten, wie man will, zu Gunsten oder zum Nachtheil der Persönlichkeit Homers, und schon deshalb ist nichts auf den Namen zu geben, von dem es freilich mehr als wahrscheinlich ist, dass er in irgend einer Rücksicht den *Dichter* bezeichne.

Etwas anders, als bei einer solchen abgesonderten Betrachtung der smyrnäischen Sage von Homer und der Bedeutung des Namens, stellt sich das Resultat, wenn wir die

¹⁰⁸⁾ S. oben S. 100 sq. u. B. IV. Abschn. I. Erste Periode.

¹⁰⁹⁾ Welcker p. 128 sq.

¹¹⁰⁾ Ilgen Hymn. Hom. p. X u. XIII.

¹¹¹⁾ Düntzer a. a. O. Nitzsch Melet. II, 77 sq.

vorher behandelten Ueberlieferungen berücksichtigen. Dann werden wir um so weniger mit O. Müller ¹¹²⁾ als das mutmassliche Resultat der Tradition hinstellen, dass Homer ein Ionier war, aus einer der Familien, welche von Ephesos nach Smyrna gingen zu einer Zeit, wo Aioler und Achaier den Hauptbestandtheil der Bevölkerung der Stadt bildeten; dass, als Smyrna die Ionier vertrieb, es sich seiner poetischen Berühmtheit beraubte und die Niederlassung der Homeriden auf Chios wahrscheinlich eine Folge jener Vertreibung der Ionier aus Smyrna war. Schon gegen den *ionischen* Homer müssten wir im Namen der Ueberlieferung protestieren, deren Spuren vielmehr, was schon Welcker erkannte ¹¹³⁾, entschieden auf einen *aiolischen* Homer aus Smyrna führen, weil diese Stadt bis herab etwa auf Ol. 20 aiolisch war. Auch gestattet die Ueberlieferung, die ich ohne vorgefasste Meinung darzulegen versucht habe, keineswegs eine solche Entscheidung für einen geschichtlich-persönlichen Homer. Vielmehr dürfte man, wenn man das über die Sage von Ios und die Homeriden von Chios Bemerkte als richtig anerkennt, weit eher geneigt sein, an der Persönlichkeit Homers zu zweifeln, ihn für einen Heros epischen Gesanges zu halten, den man an verschiedenen Orten kannte und verehrte, wo epische Dichtkunst einer bevorzugten Pflege sich zu erfreuen hatte. Wer so die Sachlage ansieht, wird das Schlussergebniss der Ueberlieferung etwa in folgenden Worten zusammenfassen. Alte Sagen und Lieder vom troischen Kriege wurden nach der neuen Heimat von den dorthin übersiedelnden Stämmen gebracht. Aiolische Sänger, denen jene Sagen und Lieder am nächsten standen und die wahrscheinlich in Smyrna ihren Sitz und Mittelpunkt

¹¹²⁾ A. a. O. I, 78 sq.

¹¹³⁾ A. a. O. p. 141—159.

hatten, dichteten sie fort und machten den Vortrag derselben zu ihrem Gewerbe. Ihre Nachfolger waren ionische Sänger von Chios, welche gleichfalls den Homer als ihres Kunstgeschlechtes Haupt verehrten, nach ihm sich Homeriden nannten und denselben Sagen und Liedern dieselbe Thätigkeit widmeten^{11*)}. Die Vorzüge, welche ihre Lieder vor denen aller übrigen Sänger besaßen, verdrängten und verdunkelten diese, gestatteten andern Sängervereinen z. B. dem auf Ios nicht, neben dem chiischen aufzukommen, und bewirkten endlich, dass Dichtungen anderer Sänger, wenn sie nach Inhalt oder Form dazu geeignet waren, für homerische angesehen wurden.

Ich bin weit entfernt, die eben ausgesprochenen Behauptungen als durch die Ueberlieferung absolut sichere betrachten zu wollen. Aber nicht blos möglich sind sie eben so gut, als die ihr gegenüberstehenden von O. Müller, sondern sogar weit wahrscheinlicher. Die letzte Entscheidung indess über die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Homers, über sein oder seiner Gedichte Vaterland ist vom Standpunkte der Ueberlieferung aus nicht zu fällen. Beide Möglichkeiten der Auffassung haben statt und wenn eine über die andre

^{11*)} Nach Anleitung der Sage kann man sich diese Nachfolgerschaft der Homeriden zwiefach vorstellen. Sie konnten die Lieder von Smyrna her durch die aiolischen Sänger selbst erhalten, was Homers Ansiedelung, Aufenthalt und Verheirathung auf Chios andeuten würde; oder sie konnten auf andre Weise in den Besitz der Lieder gelangt sein, worauf die Sage von Thestorides zu beziehen wäre, welche Vit. A. cp. 15—17. 24 berührt. Darnach kehrte Homer zu Phokaia bei dem Schulmeister Thestorides ein, der ihm unter dem Versprechen der freien Aufnahme und Ernährung seine Dichtungen abschwatzte, dann aber mit ihnen und den beiden in Phokaia erst gedichteten Epen, Kleine Ilias und Phokais, auf und davonging, nach Chios, wo er eine Schule stiftete, die homerischen Lieder als seine eigenen lehrte und viel Ruhm und Einnahme gewann, bis Homers Ankunft in Chios ihn von da vertrieb.

ein Uebergewicht verdient, so glaube ich, dass die der Unpersönlichkeit des Dichters uns durch mancherlei Spuren sehr nahe geführt ist. Die letzte Entscheidung aber, man kann es nicht oft genug wiederholen, fällt nicht der Uebersetzung, sondern den Gedichten zu. Wofür diese sich aussprechen, dem fügt sich die Sage von Homer, und es ist nur ein durch nichts begründetes Vorurtheil zu glauben, dass die Nachrichten über den Dichter ein gegen das der Kritik der homerischen Gesänge in Anschlag zu bringendes Ergebniss lieferten oder überhaupt liefern könnten.

Die Gedichte selbst sind auch das beste Mittel, die Frage nach dem Vaterlande des Verfassers, wenn nicht vollständig, doch genügender zu beantworten, als die Tradition es vermochte. Schon die Alten fühlten es, dass die homerischen Gesänge für diese Frage zu gebrauchen seien; daher ihre Anmerkungen über aiolisches ¹¹⁵⁾, attisches ¹¹⁶⁾ u. a. in dem Dichter. Aber erst in neuerer Zeit hat man diese Quelle mit einigem Geschick verfolgt ¹¹⁷⁾. Zuerst geschah dies von Robert Wood in seinem Versuch über das Originalgenie des Homer ¹¹⁸⁾. Wood war Sekretär des englischen Ministers Granville und hatte im J. 1750 Troas bereist. Voller Begeisterung für den Dichter und die Stätten, welche dessen Lieder verherrlichen, schrieb Wood sein Buch, das, wie viele Unrichtigkeiten, Irrthümer und falsche Ansichten es enthalten mag, von niemand ohne grosse Anregung wird

¹¹⁵⁾ S. not. 53. Vit. A. cp. 37.

¹¹⁶⁾ S. not. 48.

¹¹⁷⁾ Vgl. die in meinen Quaest. Homeric. Berolin. 1843. 8. p. 70 not. 161 angeführten Schriften.

¹¹⁸⁾ An Essay on the Original Genius of Homer. London 1769. 4.; ed. II. 1775. 4. Deutsch von Michaelis. Frankf. a. Main 1773. 8. vgl. oben S. 69 not. 1. In der deutschen Uebersetzung steht der Abschnitt Von dem Vaterlande Homers p. 32—60.

gelesen werden. Der Verfasser macht darin unter anderm den „Versuch, ob es nicht möglich sei, aus dem Dichter selbst den Ort kennen zu lernen, wo sich zuerst seiner Phantasie das unermessliche Feld von Materialien öffnete, welche er so glücklich zu sammeln und in die bewundernswürdige Form eines epischen Gedichtes so geschickt einzukleiden und anzuordnen wusste.“ Indem er vom geographischen im Dichter ausgeht gelangt er zu der Ueberzeugung, dass derselbe an der Küste Kleinasiens, etwa, wie die Sage berichtet, zu Smyrna oder Chios, gelebt haben müsse. Das Geographische vornehmlich giebt auch die Argumente bei B. Thiersch ab, obgleich dieser zu einem ganz entgegengesetzten Resultate gelangt: dass das europäische Griechenland das Vaterland des Homer sei. Andre haben andre Gründe für andre Lokale geltend gemacht, für Troia¹¹⁹⁾, Ithaka¹²⁰⁾, aber dabei stets auf die Gedichte sich gestützt. Wenn bei einer im allgemeinen unzweifelhaft richtigen und gemeinsamen Voraussetzung so verschiedene Ergebnisse sich herausgestellt haben, so ist der Fehler in den unrichtigen Schlüssen zu suchen, die man gezogen, und in der falschen Anwendung, die man von homerischen Stellen gemacht hat. Dies jedoch, glaube ich, lässt sich mit Sicherheit aus der Ilias sowohl als aus der Odyssee erweisen, dass beide Dichtungen ihre letzte Gestalt an der Küste Kleinasiens erhalten

¹¹⁹⁾ Diese schon im Alterthume aufgekommene Behauptung, dass Homer ein Troer gewesen, hatte wohl ursprünglich nur die Form, in der sie noch bei Steph. Byz. s. v. *Κεχχεαί* erscheint, wo es von dieser Stadt in Troas heisst *ἐν ἣ διέτριπεν Ὀμηρος μωυθάρων τὰ κατὰ τοὺς Τρῶας*. Aus Missverstand ward daraus Homer zu einem Troer, Vit. G, 15. Gleichwohl ist dies in neuerer Zeit vertheidigt worden von K. E. Schubarth Ideen über Homer und sein Zeitalter. Breslau 1821. 8. u. seinem Rec. E. R. Lange Jen. Allg. Litt. Zeit. 1823. Septbr. no. 161—172 p. 321—414.

¹²⁰⁾ S. B. IV. Abschn. II. Kap. 2. §. 4.

haben. Näheres über das Wo werde ich späterhin zu sagen Gelegenheit nehmen. Für jetzt füge ich nur noch hinzu, dass ein andrer Weg, als der des Geographischen, mir in dieser ganzen Untersuchung sicherer zum Ziele zu führen scheint. Ich bin ihn vor mehreren Jahren schon selber gewandelt¹²¹⁾. Er geht von der Wahrnehmung aus, die einen sehr natürlichen Grund hat, dass in den ältesten Zeiten die epischen Dichter fast ohne Ausnahme nur einheimische stammthümliche Sagen behandelten. Ist dieser Satz wahr, und ich hoffe ihn im Verlauf dieser Blätter durch viele Beispiele zu bestätigen, so haben wir an dem Stoffe des epischen Gesanges im allgemeinen und besondern ein zuverlässiges Kennzeichen von dem Vaterlande des Dichters, weil dieser dasselbe mit seinem Stoffe theilte. Auf diese Weise kann noch manches aus den homerischen Gedichten über die Heimat des Dichters ermittelt werden. Später anzustellende Betrachtungen werden lehren, dass im wesentlichen die Ueberlieferung das Richtige bewahrt hat, für jetzt jedoch müssen wir uns mit dem problematischen Ergebniss, welches uns die Kritik der Sagen über Homer geliefert hat, begnügen: dass es nemlich einen aus Smyrna stammenden Dichter Namens Homer gegeben haben, aber dieser angebliche Homer auch eben so gut eine mythische Gestalt, ein Heros epischer Dichtkunst, an dem nur das geschichtlich, dass er heroischer Vorstand wirklich vorhandener und thätiger Sänger war, gewesen sein kann.

¹²¹⁾ In der not. 117 angeführten Schrift p. 70 sqq. Es wird dort zu zeigen versucht, dass das eilfte Buch der Odyssee in Boiotien selbst oder unter ehemaligen Bewohnern dieses Landes gedichtet sei; wahrscheinlich war das letztere der Fall.

Dritter Abschnitt.

Das Zeitalter des Homer.

Aus der grossen Verschiedenheit in den Angaben über das Vaterland Homers und aus der Unsicherheit alles dessen, was über Geburt und Abstammung dieses Dichters aus dem Alterthume auf uns gekommen ist, können wir schon vorweg schliessen, dass über das Zeitalter Homers nichts zuverlässigeres werde überliefert sein. Und gerade so ist es. Die Hauptstellen der Alten, in denen man verschiedene Ansätze des Zeitalters Homers beisammen findet, sind bei Tatian und Clemens von Alexandrien¹²²⁾, der entweder aus jenem oder mit ihm aus derselben Quelle schöpfte. Vollständiger hat man die alten Bestimmungen gesammelt in den Schriften von B. Thiersch¹²³⁾ und Nitzsch¹²⁴⁾, am besten und zugänglichsten in Fischer-Soetbeers Griechischen Zeittafeln p. 43 sqq.¹²⁵⁾.

Wer einen Blick auf die lange Reihe von Zahlen wirft, deren jede die Zeit Homers angiebt, der wird keines weitern Beweises nöthig haben, um überzeugt zu sein, dass hier noch ungleich grössere Unsicherheit herrsche, als in der Ueberlieferung von dem Vaterlande Homers. Vier bis

¹²²⁾ Tatian. Or. ad Gr. cp. 49. Clem. Al. Strom. I. p. 326 sq. Sylb. (388 sq. Pott.)

¹²³⁾ Ueber d. Zeit. u. Vat. d. H. p. 113 sqq.

¹²⁴⁾ Melet. II, 78—92.

¹²⁵⁾ Dazu vgl. man ausser älteren Untersuchungen z. B. von J. Jackson, G. Costard u. A. noch Böckh C. J. II, 1. p. 334 sq. C. Müller zu Eratosth. frgm. chronol. no. 4. (hinter dem Didot'schen Herodot p. 196 sq.). Bruce On the age of Homer. Lond. 1828. 8. und W. Watkiss Lloyd Homer, his art and his age (Class. Mus. Vol. VI. no. 22. Jan. 1849. p. 387—431) suchen aus den Gedichten selbst, wie auch B. Thiersch, das Zeitalter Homers zu ermitteln.

sechs Jahrhunderte liegen zwischen den beiden äussersten Zahlen. Wofür soll man sich entscheiden? Nach Auctoritäten? Fast jede Angabe hat einen unverächtlichen Namen hinter sich. Aber was hilft das in Dingen, die ihrer Natur nach gänzlich unbestimmbar sind? Wir sind gewohnt von Jugend auf eine Menge von Thatsachen und Zahlen der älteren und ältesten griechischen Geschichte als so feststehend, wie Daten aus der Zeit des peloponnesischen Krieges, zu betrachten. Und doch sind von allen Ereignissen und Berechnungen beinahe bis auf die Perserkriege herab nur sehr wenige so ausgemacht und zuverlässig, dass sie nicht bedeutendem Zweifel Raum gäben¹²⁶⁾. Nichts auch natürlicher als dies. Denn ehe eine Geschichtschreibung sich gebildet hatte, das Verlangen, die Vergangenheit in ihrer wirklichen Gestalt für Gegenwart und Zukunft festzuhalten, erwacht war, konnte alles geschehene nur mangelhaft, unvollkommen, entstellt und in seiner Aufeinanderfolge vielfach verschoben durch die Sage den kommenden Geschlechtern vererbt werden. So fanden die Logographen und später die Geschichtschreiber und Chronologen eine ungeheure Sagenmasse vor, in welche Ordnung hineinzubringen ihr dankenswerthes Bestreben war. Sie haben, so gut sie es vermochten, den historischen Kern aus den Sagen herausgeschält und ihn chronologisch auf den grossen Zeitraum vertheilt, dem er angehörte. Dabei war es oft nicht schwer, das Früher oder Später zu bestimmen, wohl aber das Wieviel. Nur von sehr geringem Nutzen konnten Hülfsmittel sein, wie sie etwa die genealogischen Verzeichnisse, welche hier und da in Tempeln aufbewahrt werden mochten, darboten, indem diese keine genau berechneten

¹²⁶⁾ Vgl. Clinton *Fasti Hellen.* Tom. II. Prooem. p. II sq. Krüg. C. Müller *Fragm. chronol.* p. 111 sq.

Jahre enthielten, sondern, wenn überhaupt Zahlen, nur in allgemeinen und runden Ausdrücken. Man war, auf Sagen, genealogische Dichtungen und solche Verzeichnisse von Königen, Priesterinnen u. s. w. angewiesen, gezwungen das Wieviel früher oder später gleichfalls durch runde Zahlen zu bezeichnen und that dies indem man drei Menschenalter auf ein Jahrhundert rechnete. Als ersten festen Ausgangspunkt nahm man das Jahr 776, weil von da ab die Jahre durch die Aufzeichnung der olympischen Sieger gesicherter waren.

Neben jener Rechnung aber nach Menschenaltern bediente man sich noch einer andern ebenso unbestimmten, der nach Kyklen¹²⁷⁾. Man machte nemlich, zuerst wahrscheinlich im Kultus, die Bemerkung, dass das Mondjahr von dem Sonnenjahre differiere und erst nach gewissen Zeiträumen beide wieder zusammenfallen. Einen solchen Zeitraum nannte man Kyklos. Es gab deren mehrere. Einer davon bestand, nach den Vorstellungen der Alten, aus 63 Mond- oder 60 Sonnenjahren. Besonders nun dieses Kyklos bediente man sich zu allgemeinen Ansätzen in der ältesten griechischen Geschichte und namentlich auch für die Bestimmung des Zeitalters Homers. Man sagte: dies und das ist so und so viel Kyklen vor oder nach dem und dem geschehen; Homer hat soviel Kyklen nach dem troischen Kriege oder vor der ersten Olympiade gelebt. Das waren ganz allgemeine Angaben, die den Schein der Genauigkeit nur bekommen, wenn man statt der Anzahl der Kyklen die darin enthaltenen Jahre setzte, also statt drei Kyklen (3×63) 189 Jahre sagte.

Diese kurzen Auseinandersetzungen über die Principien der alten Chronologie waren nöthig, sowohl um die gänz-

¹²⁷⁾ Für das Folgende ist C. Müller a. a. O. p. 112^{sqq.} nachzusehn.

liche Unsicherheit der verschiedenen Angaben über Homers Zeitalter zu erkennen, als auch um zu begreifen, woher diese scheinbar so gewaltig von einander abweichenden Ansätze entstanden sind. Homers Zeitalter ward nach zwei Epochen bestimmt: der troianischen und der ersten Olympiade; soviel Kyklen später oder früher hat Homer gelebt. Je nachdem man nun nach Mond- oder Sonnenkyklen oder Ol. I von Koroibos oder Lykurg an rechnete, erhielt man verschiedene Epochenjahre für den troischen Krieg und Ol. I und somit auch, weil davon abhängig, verschiedene Werthe für Homers Leben. Die gewöhnlichen Sätze sind aber Ol. I = 776, die Zerstörung Troias sieben Kyklen vor Ol. I ¹²⁹⁾; die einzelnen Bestimmungen für das Zeitalter Homers folgende.

1. *Dionysios der Kyklograph* machte den Homer zum Zeitgenossen des thebischen und troischen Krieges ¹²⁹⁾; eines-theils wohl deshalb, weil es schien dass der Dichter nur als Zeitgenosse die Ereignisse so bestimmt und einzeln habe erfahren, so anschaulich berichten können ¹³⁰⁾, anderntheils aber aus Patriotismus, wie ich späterhin darthun werde.

2. Einige, deren Philostratos ¹³¹⁾ gedenkt, setzten den Homer 24 Jahre nach dem troischen Kriege. Dieser Ansatz unterscheidet sich wohl nicht von dem vorigen, sondern beruht entweder auf dem Unterschiede der ältern und jüngern troischen Aera (1217/1207 und 1193/1183), so dass, wer den Homer dem Kriege gleichzeitig 1193/1183 gesetzt fand und die Zahl für Homer richtig, dagegen den Krieg 24 Jahre früher glaubte, den Dichter 24 Jahre p. Tr. setzen

¹²⁹⁾ Müller Frgm. chron. p. 129.

¹²⁹⁾ S. Welcker p. 202 not. 310. vgl. Vit. B. cp. 5.

¹³⁰⁾ Welcker p. 203.

¹³¹⁾ Heroic. p. 194 Boiss. γέγονε ποιητῆς Ὅμηρος καὶ ἦθεν, ὡς μὲν φασιν ἔνιοι, μετὰ τέτταρα καὶ εἴκοσι ἐτη τῶν Τρωϊκῶν.

musste¹³²⁾; oder aber man gab diese gleichfalls runde Zahl von 24 J. dem Dichter als Zeit, um seine Gesänge dichten zu können.

3. *Krates* nahm, wahrscheinlich durch Stellen in dem Dichter und durch sein Schweigen von der Rückkehr der Herakleiden bestimmt, an dass Homer 60 J. p. Tr. gelebt habe. So giebt es ausdrücklich Vit. F, 12 an¹³³⁾, was merkwürdigerweise bis jetzt alle übersehen haben.

4. Dass *Aristoteles* die Geburt Homers in die Zeit der ionischen Wanderung verlegt habe, wird aus der oben S. 90 mitgetheilten Stelle geschlossen. War dabei mit Eratosthenes diese Wanderung 140 p. Tr. angenommen, so fällt die Geburt Homers einen Kyklos nach der Rückkehr der Herakleiden, während sie nach andern Ansätzen z. B. bei Philostratos a. a. O. zwei Kyklen (2×63) p. Tr. fallen würde, wenn man so weit bis zur ionischen Wanderung rechnet. Mit dieser gleichzeitig setzten den Homer auch *Aristarch*¹³⁴⁾ und *Kastor*¹³⁵⁾.

5. Die Vit. B. cp. 5 hat für Homer das Jahr 150 p. Tr., welches entweder zwei Kyklen nebst der Differenz 24 ($2 \times 63 + 24$) sind oder fünf Menschenalter.

¹³²⁾ Müller Frgm. chron. p. 196.

¹³³⁾ Κράτης δὲ μετὰ ξ' ἔτη τοῦ Ἰλίου πολέμου γεγονέναι φησὶν αὐτόν. Fischer u. Soetbeer haben „78 J. ungef.“ weil bei Tatian. I. I. (Euseb. P. E. X, 11. Chron. no. 908 Hieron. Syncell. p. 180 D.) und Vit. B. II. cp. 3 nur gesagt wird, Krates habe den Homer πρὸ τῆς Ἡρακλειδῶν καθόδου gesetzt. Das hat Clem. Alexdr. Strom. I. p. 327 B. unrichtig verstanden, wenn er als des Krates Meinung angiebt περὶ τὴν Ἡρακλειδῶν κάθοδον Ὅμηρον γεγονέναι, μετὰ ἔτη ὀγδοήκοντα τῆς Ἰλίου ἀλώσεως. C. Müller I. I. hat 63 J. st. 60 J. einen Mondkyklos st. eines Sonnenkyklos.

¹³⁴⁾ Vit. B. II. cp. 3. C, 54. Tatian. I. I. Euseb. I. I. Clem. Alexdr. Str. I, 326 D. (Ἀριστάρχος ἐν τοῖς Ἀρχιλοχείοις ὑπομνήμασι).

¹³⁵⁾ Euseb. Chr. I. cp. 30. p. 138 Mai. vgl. II. p. 317. Syncell. p. 178 D. an welchen beiden Stellen Homer mit der ionischen Wanderung gleichzeitig gesetzt wird.

6. Drei Kyklen weniger die Differenz 24 haben wir in der Angabe, dass Homer 165 J. p. Tr. gelebt habe¹³⁶); was auch die Meinung des *Cassius* gewesen zu sein scheint¹³⁷) und wovon die Zahlen 160 p. Tr.¹³⁸) nur ungenaue Ausdrücke sind.

7. Der Ansatz 168 p. Tr. dagegen, den die Vit. A. cp. 38 giebt, indem sie sagt, von Homer bis zum Einfall des Xerxes in Griechenland seien 622 J., vom troischen Kriege bis Homer 168 J., folglich als troische Aera 1270 v. Chr., als Zeit Homers 1102 v. Chr. annimmt, lässt nicht gut eine Erklärung zu und muss auf einer besondern Rechnung beruhen¹³⁹).

8. Nach *Philochoros* blühte Homer drei Kyklen d. h. 180 J. p. Tr. um die Zeit der ionischen Wanderung¹⁴⁰).

9. Gleichfalls drei Kyklen, aber zu je 63 Jahren, scheinen den Homer später als den troischen Krieg gesetzt zu haben *Euthymenes* und *Archemachos* d. h. $3 \times 63 = 189$ J. p. Tr.¹⁴¹).

10. Die beiden bedeutendsten Chronologen des Alterthums *Eratosthenes* und *Apollodor* nahmen einen Zeitraum von 240 J. zwischen Homer und der Zerstörung Troias an d. h. vier Sonnenkyklen. Vom Apollodor wird dies ganz zuverlässig berichtet¹⁴²); vom Eratosthenes sagt es gleich-

¹³⁶) Cyrill. adv. Julian. p. 11 D.

¹³⁷) Gell. N. A. XVII, 21: Vixisse (Homerum) annis post bellum Troianum, ut Cassius in primo Annalium de Homero et Hesiodo scriptum reliquit plus centum atque sexaginta annis.

¹³⁸) Philostr. l. l. Vit. G, 29.

¹³⁹) C. Müllers Erklärung a. a. O. p. 197 ist nicht genügend.

¹⁴⁰) S. Philoch. fr. 52. 53. 54^a Müll. (Frgm. Historic. Tom. I. p. 392 sq.).

¹⁴¹) Clem. Alexdr. Strom. I, 327 A: Εὐθυμένης δὲ ἐν τοῖς χρονικοῖς συνακμάσσαντα Ἡσιόδῳ ἐπὶ Ἀκάστου ἐν Χίῳ γενέσθαι (Ὅμηρον) περὶ τὸ διακοσιοστὸν ἔτος ὕστερον τῆς Ἰλίου ἀλώσεως· ταύτης δὲ ἐστὶ τῆς δόξης καὶ Ἀρχέμαχος ἐν Εὐβοϊκῶν τριτῷ.

¹⁴²) Apollodor. fr. 74 p. 443 Müll. (p. 410 sq. Heyn.) Tatian l. l.

falls Vit. F, 13. Aber diesem Zeugnisse stehen eine Menge anderer gegenüber¹⁴³⁾, denen zufolge Eratosthenes, nicht wie Apollodor den Homer 100 J. nach der ionischen Wanderung, sondern nach dem troischen Kriege gesetzt hätte. Indess ist in diesen letzteren Angaben oder ihren Quellen eine Verwechselung des terminus a quo, da Eratosthenes und Apollodor in allen übrigen Daten der griechischen Chronologie vor Ol. 1 übereinstimmen.

11. *Velleius* I, 5 sagt von Homer „Hic longius a temporibus belli, quod composuit, Troici quam quidam rentur abfuit. Nam ferme ante annos DCCCCL floruit, intra mille natus est.“ Darnach also, weil jene Worte 30 n. Chr. ge-

Clem. Alexdr. l. l. u. A. Vgl. Fischer u. Soetbeer p. 46 sq. C. Müller a. a. O. p. 126. Auffallend sagt Vit. F, 14 Apollodor habe Homer 80 J. jünger als die ionische Wanderung gesetzt; das ist sicher ein Irrthum. Ein noch grösserer findet sich bei Hieronym. Canon. p. 106: Anno 1101. In Latina historia ad verbum haec scripta reperimus: Agrippa apud Latinos regnante [= 915 — 876 v. Chr.] Homerus poeta in Graecia claruit, ut testatur Apollodorus grammaticus et Euphorbus historicus, ante urbem conditam annis CXXIV, et, ut ait Cornelius Nepos, ante Olympiadem primam annis C. Die bisherigen Versuche, dieser verdorbenen Stelle aufzuhelfen, befriedigen nicht, s. Böckh C. J. II, 335. Fischer u. Soetbeer p. 47. C. Müller a. a. O. p. 126 sq. Scaligers Conjectur Ephorus st. Euphorbus bessert in der Sache nichts. Am leichtesten scheint es eine Vertauschung der Ausdrücke ante u. c. und a. Ol. 1 vorzunehmen und die Zahl C nach Gell. N. A. XVII, 21 in CLX zu verändern. Darnach hätten Apollodor u. Euphorbus (Ephorus) den Homer 124 J. vor Ol. 1 = 900 v. Chr., Cornelius Nepos 160 a. u. c. = 750 + 160 = 910 v. Chr. gesetzt, welche zwei Angaben um so mehr stimmen als sie nicht bloß beide in die Regierung des Agrippa fallen, sondern Gellius auch nur von „annis circiter centum et sexaginta“ spricht. Meinte nun Apollodor mit seinem im Text gegebenen Ansätze bloß die Geburt Homers, so würde die Notiz des Hieronymus, wenn damit die Blüte Homers bezeichnet werden sollte, dem nicht widerstreiten.

¹⁴³⁾ Tatian. l. l. Clem. Alexdr. l. l. Vgl. Fischer u. Soetbeer p. 43 sq. C. Müller a. a. O. p. 196 u. zu Apollodor. fr. 74.

schrieben sind, würde Homers Blüte etwa 920 v. Chr. fallen d. h., zufolge der von Velleius angenommenen Zerstörung Troias im J. 1190, neun Menschenalter nach diesem Ereigniss.

12. Nicht sehr weichen hiervon ab *Cornelius Nepos*¹⁴⁴⁾, dem gleichfalls neun Menschenalter zwischen Troia und Homer gelegen zu haben scheinen; da er jedoch das troische Epochenjahr 1183 hatte, so gewann er für Homer das Jahr 910 oder, wie ich glaube, zwei bis drei weniger.

13. *Porphyrrios* stimmt ganz mit Nepos¹⁴⁵⁾. Denn er rechnete von Homer bis Ol. 1 = 132 J., von Troia bis da 407 J., von Troia bis Homer 275 J., setzte diesen also in das Jahr 908 v. Chr. — Die drei letzten Angaben, von welchen no. 11 u. 12 nur ungefähr sind (ferme, circiter) lassen sich vielleicht als Resultate der Rechnung von vier Kyklen nebst der Differenz 24 fassen ($4 \times 63 + 24 = 276$ J.), so dass für no. 11 = 914, für no. 12 u. 13 = 907 das homerische Jahr wäre.

14. Dasselbe Jahr 907 giebt, aber anders berechnet, *die parische Chronik* ep. 29, indem sie von sich (Ol. 129, 1 = 264 v. Chr.) bis Troia 945 J., bis Homer 643 (642) J. zählt. Vorausgesetzt, dass die Chronik Ol. 1 = 776 genommen, hätte sie Homer 131 (132) J. vor Ol. 1, vielleicht nur ungenaue Zahlen statt zwei Kyklen ($2 \times 63 = 126$), oder ungefähr fünf Kyklen p. Tr. gesetzt.

¹⁴⁴⁾ Gell. N. A. XVII, 21: Vixisse ante Romam conditam, ut Cornelius Nepos in primo Chronicorum de Homero dixit, annis circiter centum et sexaginta. Vgl. Anm. 142. Rom war nach Nepos gegründet 750 v. Chr.

¹⁴⁵⁾ Vit. G, 26: καὶ γέγονε δὲ πρὸ τοῦ τεθῆναι τὴν πρώτην ὀλυμπιάδα πρὸ ἐνιαυτῶν ς', Πορφύριος δ' ἐν τῇ φιλοσόφῃ ἱστορίᾳ πρὸ ρλβ' φησὶν. ἐτέθη δ' αὕτη μετὰ τὴν Τροίαν ἄλωσιν ἐνιαυτοῖς ὕστερον ς'. Vgl. Roeper Lectt. Abulpharagianae. Gedan. 1844. p. 12.

15. Des *Sosibios* Ansatz ¹⁴⁶⁾ weicht in dem Jahr v. Chr. sehr von den vorigen ab, kommt ihnen aber dadurch gleich, dass auch er zwischen Troia und Homer einen Zeitraum von fünf Kyklen lässt ($5 \times 63 = 315$ p. Tr.). Da *Sosibios* als troische Aera 1181/1171 v. Chr. nahm, so rückte er den Homer bis 866 v. Chr. herab ¹⁴⁷⁾, ziemlich in dieselbe Zeit in welche

16. *Herodot* (II, 53) den Homer setzt, wenn er sagt, dieser und Hesiod seien vierhundert Jahre älter, als er selbst, und nicht mehr. Bezog Herodot dies auf die Zeit in welcher er schrieb, so könnte man mit C. Müller ¹⁴⁸⁾ das Jahr 839 für Homer nach Herodots Meinung annehmen d. h. 1×63 vor Ol. I oder 7×63 p. Tr. (1280) ¹⁴⁹⁾.

17. Am jüngsten machen den Homer *Theopomp* und *Euphorion*. Jener liess zwischen dem Zuge gegen Troia und Homer 500 J. liegen ¹⁵⁰⁾ ($8 \times 63 = 504$), was den Dichter entweder 713 oder 689 v. Chr. setzen würde ¹⁵¹⁾. Dies Zeitalter nahm für Homer auch *Euphorion* an, indem er ihn in die Regierung des Gyges wies, welcher Ol. 18 zu herrschen anfang ¹⁵²⁾.

¹⁴⁶⁾ Clem. Alexd. p. 327 C. (fr. 2 Müll.).

¹⁴⁷⁾ C. Müller Fragm. Hist. II, 625 sq. Fragm. chronol. p. 121 not. u. 133. 136.

¹⁴⁸⁾ Frgm. chron. p. 197. vgl. Böckh C. J. II, 335.

¹⁴⁹⁾ Vgl. das ähnliche Datum in *Roeper Lectt. Abulpharag.* p. 9.

¹⁵⁰⁾ Clem. Alexdr. Strom. I. p. 327 B: Θεόπομπος ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ τρίτῃ τῶν Φιλιππικῶν μετὰ ἑτὴ πεντακόσια τῶν ἐπὶ Πλάῳ στρατευσάντων γεγονέναι τὸν Ὅμηρον ἱστορεῖ.

¹⁵¹⁾ Vgl. Tatian. l. l. Euseb. P. E. X, 11: ἕτεροι δὲ κάτω τὸν χρόνον ὑπήγαγον, σὺν Ἀρχιλόχῳ γεγονέναι τὸν Ὅμηρον εἰπόντες· ὁ δὲ Ἀρχιλόχος ἤχμασε περὶ Ὀλυμπιάδα τρίτην καὶ εἰκοστήν, κατὰ Γύγην τὸν Αὐδόν, τῶν Ἰλικῶν ὕστερον ἔτεσι πεντακοσίοις. Syncell. p. 181 A.

¹⁵²⁾ Clem. Alexdr. l. l.: Εὐφωρίων δὲ ἐν τῷ περὶ Ἀλευαδῶν [fr. 29 Mein. Anal. Alexdr. p. 63] κατὰ Γύγην αὐτὸν (Ὅμηρον) τίθησι γεγονέναι, ὃς βασιλεύειν ἤρξατο ἀπὸ τῆς ὀκτωκαιδεκάτης Ὀλυμπιάδος.

Betrachtet man diese verschiedenen Angaben näher, so sieht man, dass sie sich in drei Hauptgruppen theilen, von einander durch je einen Raum von etwa 50 J. getrennt und je einen Raum von etwa 100 J. umfassend. Nur der letzte Ansatz (no. 17) ist von dem vorhergehenden 150 J. entfernt. Im allgemeinen enthält die erste Gruppe die Rechnungen bis zu einem Kyklos, die zweite die von zwei und drei, die dritte die von vier und fünf Kyklen und ausserdem die Rechnung des Herodot nach sieben Kyklen, denen sich endlich die acht Kyklen des Theopomp und Euph Orion anschliesen. In einer kurzen Uebersicht würde sich dies etwa so darstellen:

	p. Tr.		a. Chr.	
	Kyklen	Jahre		
A.	I.	24		Dionysios von Samos (no. 1).
		60	1123	no. 2.
		168	1102	Krates (no. 3).
	2.	127	(1056)	no. 7.
		140	1043	no. 4.
B.	2 + 24	150	(1033)	Aristoteles. Aristarch. Kastor (no. 4).
		160	(1023)	no. 5.
		165	(1018)	Philostratos (not. 138).
	3 — 24		(1016)	Cassius (no. 6).
		180	1003	Cyrill (no. 6).
	III.	200	(994)	Euseb. Chron. II, 317 Mai.
	3.	240	943	Philochoros (no. 8).
C.	IV.		920	Euthymenes. Archemachos (no. 9).
			910	Apollodor. Eratosthenes (no. 10).
			908	Velleius (no. 11).
	4 + 24	275	907	Nepos (no. 12).
		302	866	Porphyrios (no. 13).
	V.	315	839	Marm. Par. (no. 14).
	5.	441	(689)	Sosibios (no. 15).
	7.	500		Herodot (no. 16).
	8.			Theopomp. Euph Orion. (no. 17).

Die hier zusammengedrängten Ansätze des Zeitalters Homers vereinfachen sich noch weiter bei genauerer Be-

trachtung. Denn die erste Zahl der zweiten Gruppe sagt nur, dass Homer zur Zeit der ionischen Wanderung gelebt habe, was auch Philochoros behauptete, obschon nach den Zahlen, die man vor sich sieht, die Differenz weit grösser zu sein scheint. Es ist sehr glaublich, dass alle Daten der Gruppe B. ihren eigentlichen bestimmenden terminus a quo in der ionischen Wanderung haben, so wie die der Gruppe A. in dem troischen Kriege, mit Ausnahme vielleicht des Datums von no. 7, welches den Jahren v. Chr. nach in A, denen p. Tr. nach in B. gehört. Schwieriger ist es, einen gemeinschaftlichen Beziehungspunkt für die verschiedenen Angaben der Gruppe C. zu finden. Ihre Differenz unter einander ist nicht so bedeutend, da sie nur um einen Kyklos, Herodots Ansatz von dem ihm zunächst stehenden nur um 27 J. weiter, entfernt liegen.

Aber worauf ruht diese Ueberlieferung von dem Zeitalter Homers? Auf nichts anderem, als worauf die von dem Vaterlande Homers: auf Sage und Combination. Die Annahme, dass Homer zur Zeit der ionischen Wanderung gelebt habe (Gruppe B), stützt sich auf die Sagen von Kyme und Ios. Die Gruppen A. und C. sind aus Combination hervorgegangen. Natürlich mussten bei weitem überwiegend die homerischen Gedichte die Grundlage solcher Combinationen abgeben, von denen uns indess nur wenige zu erklären möglich ist, weil wir nur die nackten Angaben haben ohne die Gründe, aus denen sie hervorgingen. Ich will versuchen, die Gründe für einige aufzudecken, und mit dem letzten Ansatz beginnen.

Dem Homer ein so spätes Zeitalter anzuweisen, als Theopomp und Euphorion thaten, wurde man wohl hauptsächlich durch die Erwähnung der Kimmerier in der Odyssee (2, 14 sqq.) bestimmt. Wenigstens schloss auch Strabo (I, 6) daraus, dass die Kimmerier zu Homers Zeit oder kurz

vorher in Ionien müssten eingefallen sein. Da man nun diesen Einfall nach Andeutungen in den Gedichten des Kallinos und Archilochos¹⁵³⁾ in das Ende des achten oder zu Anfang des siebenten Jahrhunderts v. Chr. verlegte, so musste man dieselbe Zeit auch dem Homer geben¹⁵⁴⁾. Man fand sich darin bestätigt durch die für homerisch ausgegebene Grabschrift auf Midas¹⁵⁵⁾, den König von Phrygien, welchen man in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts regieren liess; durch eine Stelle der Odyssee (*φ*, 13sq.), in welcher Messenien als ein Theil von Lakedaimon betrachtet wird¹⁵⁶⁾, was nicht wohl vor Beendigung des ersten messenischen Krieges, Ol. 14, 1 nach gewöhnlicher Annahme, habe geschehen können; endlich durch die mehrmals von Homer gebrauchte Formel *οἱ τοι νῦν βροτοὶ εἰσιν*. Diese Gründe mochten die Alten bestimmen, wie sie H. Dodwell¹⁵⁷⁾ bestimmt haben, den Homer zu einem Zeitgenossen des Archilochos zu machen¹⁵⁸⁾. Wenn man auch die

¹⁵³⁾ Kallin. fr. 2—4. 8 Bgk. Archil. fr. 19 Bgk.

¹⁵⁴⁾ Andre machten es umgekehrt und gingen mit dem Einfall der Kimmerier in die von ihnen angenommene Zeit Homers, ins J. 1056 zurück, Orosius I, 21. p. 79 Haverk.

¹⁵⁵⁾ Vit. A. cp. 11, wo Westermann andre Nachweisungen giebt, vgl. Welcker a. a. O. p. 416.

¹⁵⁶⁾ S. Sch. z. d. St. u. Sch. Pind. Pyth. VI, 35.

¹⁵⁷⁾ De veteribus Graecorum Romanorumque cyclis. Oxon. 1701. 4. p. 126 sqq. 914—916.

¹⁵⁸⁾ Merkwürdig sind die vielfachen Beziehungen zwischen beiden Dichtern. Vgl. oben S. 23 not. 51; S. 59 not. 175; das Epigramm des Hadrian in Bruncks Anal. II, 286. Anth. Pal. VII. no. 74; die Doppelbüste, den Kopf des Homer und Archilochos zusammen darstellend bei Visconti Mus. PCI. VI, 20 (Millin Gall. myth. tb. CLIII. no. 546). Es scheint darnach vielen im Alterthum das Zeitalter beider Dichter nicht so weit getrennt gewesen zu sein, als uns. Daraus erklären sich denn auch Behauptungen, wie die, dass Kreophylos Wirth, Lehrer, Schwiegersohn, Arktinos Schüler, Stasinus Schwiegersohn, Aristas von Prokonnesos Lehrer, die Kleine

Begründung eines so späten Zeitalters für Homer nicht als ganz zwingend anerkennen will, so trage ich doch kein Bedenken, in gewisser Hinsicht die Folgerung selbst für gerechtfertigt zu halten und mit der Odyssee, also auch mit ihrem Verfasser, der uns bis jetzt noch Homer ist, bis in die Olympiaden herabzugehen d. h. den Abschluss der Form, in der wir sie haben, so jung anzusetzen. Lassen wir hier das bei Seite, wodurch die Odyssee weit jünger als die Ilias erscheint, so zeigt der Bernstein, den die Odyssee nicht die Ilias kennt, dass die Partien wenigstens, in welchen seiner Erwähnung geschieht¹⁵⁹⁾, erst aus einer Zeit stammen können, die in ausgebreiteten Handelsverbindungen mit den Nordküsten des adriatischen oder schwarzen Meeres dies Produkt des nördlicher gelegenen Europas bezog. Dasselbe zeigt eine Stelle der Odyssee (α, 81—86), die so unverkennbar von den kurzen Nächten des hohen Nordens spricht, dass man annehmen muss, Kunde davon sei dem Dichter durch die gedachten Handelsverbindungen zugekommen. Diese aber scheinen, namentlich von Milet aus, um den Anfang der Olympiaden angeknüpft worden zu sein, da zu der Zeit schon Arktinos von Milet den mit Unsterblichkeit beschenkten Achill auf der Insel Leuke, an den Mündungen des Istros, kennt. An diese Apotheose Achills reiht sich die dem Menelaos von Proteus gemachte Prophezeiung, dass er einst um der Helene willen aus diesem Leben in das ElySION werde gerückt werden (δ, 561 sqq.). Den älteren Partien der Odyssee ist eine solche Vorstellung ganz fremd; sie scheint derselben Zeit anzugehören, in der man den Achill nicht mehr im traurigen Hades

Ilias ein Gedicht Homers gewesen; obgleich man hierfür auch andre Gründe haben konnte.

¹⁵⁹⁾ δ, 73. ο, 460, σ, 296.

weilen, sondern auf lichter Insel und als Gemahl der Helene ein Götterleben führen liess. Solche Verwunderbarungen der ursprünglichen schlichten Sage, der die Helden nur über das gewöhnliche Mass des Menschlichen hinausragende Sterbliche sind, begreifen sich aus dem Entwicklungsgange der Sagen überhaupt¹⁶⁰⁾; dennoch aber will es mich bedünken, als ob die weiteren Seefahrten, die man um den Anfang der Olympiaden wagte, nicht ohne wesentlichen Einfluss darauf geblieben seien. Die Phantasie ward reger, das Herz weiter, Sehnsucht über das Meer hin zu den fernen Ländern, die man gesehen oder von denen man gehört hatte, erfüllte die Brust und liess, wie im Traum der Seele, so im Glauben aus dem Meere selige Inseln emporsteigen als jenseitige Heimat vortrefflicher Menschen, zumeist also der Heroen.

Die angegebenen und ohne Mühe zu vermehrenden Facta aus der Odyssee, welche zeigen, dass dies Epos in seiner jetzigen Gestalt noch etwa in den ersten zehn Olympiaden seinen Bildungsprocess nicht beendet hatte, muss man sich hüten zur Bestimmung des Alters für den Homer der Ilias zu gebrauchen. Die Ilias, dies ist leicht durch einfaches Lesen beider Gedichte zu erkennen, ist weit älter als die Odyssee und hat weit früher mit ihrer Gestaltung abgeschlossen.

Da ich meine Ansichten über die Daten der Gruppen C. und B. bis auf eine spätere Gelegenheit zu versparen wünsche, so habe ich hier nur noch einiges über die Meinung des Krates zu bemerken, der nebst andern sich den Homer vor den Wanderungen leben dachte. Im allgemeinen trug zu dieser Meinung wohl eben so sehr das gänzliche Schweigen des Dichters von der Rückkehr der Herakleiden in den Peloponnes und von den Wanderungen nach

¹⁶⁰⁾ S. das Zweite Buch.

Asien, als auch die Rücksicht bei, dass, wer so getreu und wahrhaft wie Homer alle Einzelheiten des troischen Krieges zu schildern wisse, entweder gleichzeitig mit diesen Begebenheiten oder doch nicht lange nachher müsse gelebt haben. Diese Ansicht suchte und fand denn im einzelnen durch allerlei Andeutungen im Dichter selbst ihre Bestätigung. Wahrscheinlich rührt daher die Bemerkung zu *M*, 4¹⁶¹⁾, wo von der Zerstörung der Lagermauer durch die Götter die Rede ist: Homer scheine nicht lange nach dem troischen Kriege gelebt zu haben, weil er sonst wohl der Zeit, nicht aber den Göttern die Zerstörung der Mauer zugeschrieben haben würde¹⁶²⁾. Das heisst schlecht genug die Gedichte für jene Meinung gebrauchen; indess wird man auch wohl bessere Gründe, da solche sich in der That aus den homerischen Gesängen beibringen lassen, zur Hand gehabt haben, nur fehlt uns die Nachricht davon. Doch möchte ich bezweifeln, dass es diejenigen waren, mit welchen B. Thiersch¹⁶³⁾ die Ansicht des Krates zu vertheidigen und den Beweis zu führen gesucht hat, dass Homer vor dem Einfall der Herakleiden im Peloponnes gelebt habe¹⁶⁴⁾. Inwieweit aber, ab-

¹⁶¹⁾ Sch. Victor. Eustath. II. p. 888, 59.

¹⁶²⁾ Im Gegensatz hierzu hoben andre in *Ξ*, 287 das *ρότε* hervor, s. die Sch. z. d. St. Eustath. II. p. 986, 16. Von der Formel *οἱοι νῦν βροτοὶ εἰσιν* (*E*, 304. *M*, 383. 449. *Y*, 287) ist schon S. 126 die Rede gewesen; B. Thiersch a. a. O. p. 142—149 u. Archiv f. Phil. u. Päd. Bd. IV, 3 p. 433—439 und Nitzsch a. a. O. p. 101—106 besprechen diesen Ausdruck in verschiedenem Sinne, ohne den wahren getroffen zu haben.

¹⁶³⁾ Das ganze öfter genannte Buch ist diesem Beweise gewidmet.

¹⁶⁴⁾ Wood a. a. O. p. 246: „Was die Zeit, wenn Homer lebte, betrifft, so würde ich, wenn ich nach derselben Methode, wie bisher, aus seinen Schriften urtheilen und sie aus ihnen errathen darf, sie ungefehr ein halbes Jahrhundert nach der Eroberung von Troia setzen; dann würde er einige alte Soldaten, die selbst noch bei dieser Belagerung gefochten hatten, haben sehen und sprechen können.“

gesehen von ihrer Begründung, die Annahme, dass Homers Zeitalter noch vor die Wanderungen falle, Beistimmung verdient, wird aus einer nachfolgenden Untersuchung deutlich werden.

Dass die Frage nach dem Alter Homers oder, was dasselbe ist, seiner Gesänge, aus diesen einer schliesslichen Beantwortung ungleich näher zu führen ist, als bisher, unterliegt keinem Zweifel. Leider hat man sich weit mehr mit allgemeinen Betrachtungen über das homerische Zeitalter beschäftigt, als dass man in die Gedichte selbst eingedrungen wäre und sie nach der genannten Rücksicht durchforscht hätte; man hat sich weit mehr in unfruchtbare Rechnungen mit den Angaben der Alten eingelassen, als in ein genaues Aufsuchen dessen, was Ilias und Odyssee zur Bestimmung ihres Alters darbieten. Ein reicher Stoff liegt vor, obgleich der Zweck dieser Schrift mir nicht erlaubt, hier näher auf ihn einzugehen. Sei er allen denen empfohlen, die von Liebe für die Sache erfüllt Scharfsinn genug besitzen, ihn aufzuspiiren und zu benutzen.

Von der Ueberlieferung, sowohl was das Vaterland als das Zeitalter Homers betrifft, verlassen wollen wir uns in andrer Weise den homerischen Gedichten zuwenden, um von ihnen die Kunde zu vernehmen, die wir bis jetzt vergeblich gesucht haben. Wie sie entstanden, wann und wo? darauf soll unsre Betrachtung gerichtet sein. Wir werden am unbefangenen zu Werke gehn, wenn wir zunächst auf die Tradition keine Rücksicht nehmen, sondern sie erst da zu Rathe ziehn, wo wir ihrer benöthigt sind.

Zweites Buch.

Der Ursprung der homerischen Gedichte.

Erster Abschnitt.

Der Ursprung des Stoffes.

Erstes Kapitel.

Das objective Element der Sage.

Sehr verbreitet ist heutzutage die Ansicht, dass den epischen Heldensagen und ihren Gestalten keine geschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit zukomme; dass sie entweder der Niederschlag alter Mythen und Götter oder poetische Darstellung irgend welches Naturereignisses seien. Man verwischt ganz den Unterschied, den man sonst zwischen Mythos und Sage zu machen gewohnt war, und erachtet es gar keiner besondern Rechtfertigung nöthig, wenn man schlechtweg in jeder Gestalt der Sage nur das vergeschichtlichte Ueberbleibsel einer Gottheit, eine alte in den Hintergrund gedrängte abgeschwächte zum Heroen degradierte Göttergestalt oder Personification dessen erblickt, was ursprünglich blos, als Beiname eines göttlichen Wesens, eine besondere Richtung und Eigenthümlichkeit desselben bezeichnete. Vielmehr ist man gleich von vorn herein und zunächst darauf aus, jeden Heroen jede Heroine auf einen

Gott eine Göttin zurückzuführen, und verfährt sodann bei ihrer Deutung nach der Methode, welcher man gerade anhängt. Auf diese Weise ist in neuster Zeit der ganzen griechischen Heldensage, besonders auch der homerischen, jeglicher historische Untergrund entzogen. Die Helden sind zu Göttern, also namentlich zu Sonne und Mond oder zu Flüssen und Schlamm oder sonstigen himmlischen und irdischen Potenzen gemacht und dem entsprechend ihre Thaten gedeutet worden. Ja, höchst naiv hat man uns sogar glauben machen wollen, dass wir bis jetzt noch nicht die Schönheit und Tiefe der Ilias verstanden hätten, weil wir nicht begriffen, wie Achill (von *χεῖλος*, *χεῖλη*) der Fluss mit flachen Ufern, der lippen- oder mündungslose sei; dass Homer sich der ursprünglichen Bedeutung des Achill auch vollkommen bewusst gewesen sei; dass es überhaupt kein andres Epos gäbe, als die Darstellung der Natur als Geschichte.

Wäre dem wirklich so, wären wir wirklich bisher von Homer über die wahre Absicht seiner Ilias nur getäuscht worden —, es müsste auf das Epos jenes Wort seine Anwendung finden, welches Gorgias von der Tragödie sagte: „sie sei eine Täuschung, bei welcher jedoch der Täuschende besser erscheine, als der welcher nicht täusche, und die Getäuschten klüger als die Nichtgetäuschten.“ Allein eine solche naturalistische und theistische Deutung der Sagen kann in der Allgemeinheit, in welcher man sie angewandt hat, vor der Kritik nicht bestehen; sie ist in ihrer theilweisen Berechtigung anzuerkennen, aber nur ein sehr vorsichtiger Gebrauch von ihr zu machen.

Unleugbar sind viele alte Götter vermenschlicht und zu Heroen geworden und zwar hauptsächlich auf zwiefache Weise. Bei dem Verschmelzen zweier Volksstämme nemlich, deren jeder seine Götter für sich hatte, pflegt der siegende mit dem Lande und den Sitten zum grössten Theile

auch die Religion des besiegtten anzunehmen. Liegt es doch grade in den Vorstellungen, die sich das Heidenthum von seinen Göttern macht, diese beschränkt und lokal, also besonders da wirksam zu denken, wo sie vornehmlich verehrt wurden. Wie durch eine solche Stämmeverschmelzung einerseits eine Menge von neuen Mythen entstehen mussten, so trat andererseits ein Theil der bis dahin verehrten Götter in den Hintergrund. Es verschwanden aus dem Herzen und Glauben die Mythen von den so entlassenen Göttern und wurden nur noch mit dem Gedächtnisse festgehalten; ihr ursprünglicher Inhalt war entflohn und nur die Form geblieben, die sehr natürlich zum Träger der aus geschichtlichen Ereignissen resultierenden Empfindungen und Anschauungen gemacht werden konnte. Von so entstandenen Sagen und ihren Personen wird man demnach mit Recht behaupten, dass sie aus Mythen und Göttergestalten hervorgegangen seien. Jedenfalls aber ist hierbei das ein grosser Irrthum, die Bedeutung der Sage mit der des Mythos zu identificieren, da doch auch eine solche Sage auf nichts anderes kann bezogen werden, als auf das geschichtliche Moment, zu dessen Festhalten vor der Erinnerung die stehengebliebene mythische Form verwandt wurde.

Eine zweite Veranlassung, dass Götter zu Heroen, aus Mythen Sagen wurden, war mit der Entwicklung der Mythologie selbst gegeben. Denn als die veränderten Verhältnisse und der veränderte in freier Selbstentfaltung vorgeschrittene Volkgeist veränderte ethische Götter, statt der frühern mehr im Naturleben wurzelnden, bedingten, da waren nicht alle Götter im Stande, demgemäss sich umzuwandeln und zu vergeistigen. Viele derselben wurzelten zu sehr in der Natur, als dass sie sich daraus emporzuheben vermocht hätten; andre entbehrten Fülle und Elasticität, um mit Leichtigkeit den neuen Geist in sich aufzunehmen und

sich ihm anzuschmiegen. Hierdurch geschah es, dass eine Reihe alter Göttergestalten nicht blos auf ihrem primitiven Standpunkte beharrten, sondern dass sie, je mehr sich das religiöse Bewusstsein den neuen Göttern hingab und in deren Verehrung befriedigte, um so mehr erblassten, aus der Götterwelt in die Menschenwelt herabsanken und die Mythen von ihnen als Sagenstoff gebraucht wurden, wenigstens gebraucht werden konnten; denn dass es mit allen geschehen sei mag man billig bezweifeln. Aber selbst wenn es nicht geschah, wenn ein solcher ehemalige Mythos zu einer epischen Heldensage nicht verwandelt wurde, ist man doch keineswegs berechtigt, den verblichenen Mythos auf die Empfindung zu deuten, die ihn als lebensfrischen Mythos erzeugte; dieser sein erster Inhalt ist mit dem Glauben an ihn verloren gegangen und er überhaupt nur in dem Gedächtniss des Volkes erhalten, inwiefern daran die Erinnerung an einen frühern Zustand geknüpft wurde. Immer also ist auch der als blosse Sage erscheinende Mythos nur in Bezug auf menschengeschichtliche Zustände zu setzen.

Ausser diesen beiden Hauptursachen des Umwandelns der Mythen zu Sagen lassen sich noch manche andre denken und durch Beobachtung wahrnehmen; da sie aber verhältnissmässig weit seltener sind, sollen sie hier übergangen sein. Was jedoch die Zeit betrifft, in welcher eine solche Sagenbildung stattfand, so leuchtet ein, dass sie nicht früher fallen kann, als die zwei historischen Facta, welche sie voraussetzt: Verschmelzung von Stämmen und Umschwung in dem religiösen Bewusstsein, also nicht vor das sogenannte Heroenalter. Auf der Grenze zwischen der mythischen und heroischen Zeit und zu Anfang dieser haben wir solche aus Mythen entstandenen Sagen zu suchen. Je näher man der Zeit stand, in welcher die zurückgetretenen Mythen noch in voller Kraft die Seele erfüllten, um so eher wird man

sich ihrer als Sagenstoffes bedient haben. Denn obgleich der alte Glaube an sie bereits im Absterben begriffen oder gar schon abgestorben war, so musste damals doch immer noch eine grössere Anhänglichkeit an sie vorhanden sein, als später, wenn man sich weiter von ihnen entfernt hatte. Ueberdies boten die einfacheren geschichtlichen Verhältnisse beim Beginn des Heroenthums äusserlich kein sehr bedeutendes Material dar, wenngleich sie geistige Bewegungen genug und somit auch das Verlangen und den Drang erzeugten, dieselben in Sagenform darzustellen und sich gegenständlich zu machen. Als aber das Leben sich reicher und üppiger entfaltete; als geschichtliche Persönlichkeiten, Heroen, immer bedeutender hervortraten, geschichtliche Ereignisse immer grossartiger und ergreifender wurden: da waren nicht blos die Empfindungen davon reicher und nachhaltiger, sondern es waren zugleich passende Träger für dieselben in den Gestalten und Thaten der Geschichte selbst gegeben. Demnach werden wir in denjenigen Sagen, welche der eigentlichen Geschichte am fernsten liegen, am ehesten, in denen, die ihr am nächsten stehn, am wenigsten Götterheroen präsumieren dürfen. Im Gegentheil muss für diese letztere Klasse zunächst und sobald nicht besonders gewichtige Gründe dagegen sprechen angenommen werden, dass sie historische Facta, gleichviel ob getreu oder nicht, schildern, dass ihre Personen wirkliche oder aus oder nach solchen gebildet sind.

Neben der Thatsache einer Umwandlung von Mythen zu Sagen müssen wir die andre zugeben, dass selbst in solchen Sagen und an solchen Personen, für die wir im übrigen einen rein geschichtlichen Ursprung beanspruchen, eine grosse Menge von Zügen sich finden, die an und für sich als mythische zu erkennen oder als wirklich Göttern angehörige, von Göttern entlehnte nachzuweisen sind. Man

braucht blos die homerische Sage zu betrachten, um sich hiervon zu überzeugen. So wenig indess irgend jemand dies leugnen wird, ebenso wenig kann ein unbefangener Forscher gutheissen, wenn aus den eingeräumten Thatsachen als allgemein gültig die Folgerung gezogen wird, dass alle Sagen aus Mythen entstanden, alle Personen, an denen mythische Züge haften, ursprünglich Götter gewesen seien. Es ist dies ein Schluss aus Induction, dem schon als solchem keine allgemeine Nothwendigkeit zukommen kann. Ihn beschränkt noch mehr eine aufmerksame Betrachtung der Art und Weise, wie man zu ihm gelangt ist.

Gleich dies muss auffallen, dass bisher niemand bewiesen hat, dass Sagen anders als durch Umwandlung von Mythen, durch Herabsinken der Götter in die Menschenwelt überall nicht entstehen konnten. Unterliess man es, weil man glaubte, es verstehe sich von selbst? oder war man nicht im Stande darzuthun, dass geschichtliche Ereignisse, Menschen und ihre Thaten minder, als Erscheinungen der Natur, die Gemüther ergreifen und dass man, um den Bewegungen der Seele einen epischen Ausdruck zu geben, nur eines ehemaligen Mythos sich bedienen konnte? Gewiss, man wird nie einen solchen Beweis apriorisch zu führen vermögen, wie vielfach auch derselbe stillschweigend bei der Behandlung der Sagen vorausgesetzt wird. Man hat dies wohl gefühlt und deshalb mit um so grösserem Nachdruck auf die Sagen selbst hingewiesen, indem man die göttlichen Namen und Eigenschaften, die göttliche Abstammung und Verehrung der Helden als schlagende, unwiderlegliche Beweise ihrer ursprünglichen Göttlichkeit ansieht und hinstellt.

Diejenigen, welche dies thun, theilen sich in zwei Parteien. Die einen glauben, dass zwar geschichtliche Momente von dem Volksbewusstsein in den Sagen festgehalten

seien, nur nicht in ihrer eigenen Form, sondern in einer aus älterer Zeit herstammenden mythischen. Mit diesen ist die Verständigung nicht so schwer, denn sie halten ja blos die Sagenform für grösstentheils mythisch, nehmen aber für den Inhalt derselben, den man in sie gleichsam hineingegossen hat, geschichtliche Motive an, durch welche die Sage erzeugt und gestaltet wurde; sie begreifen, dass ein unthätiges schwaches träges Volk keine Heldensagen, ein kräftiges kriegerisches noch etwas anderes als Idyllen und sentimentale Lieder dichten werde; dass es einst auch bei den Griechen Männer müsse gegeben haben, durch Kraft Charakter Heldenhaftigkeit ausgezeichnet, Vorkämpfer für den Ruhm, die Grösse und Wohlfahrt ihres Volks, Ideale ihrer Umgebung, deren Sympathien sie auf das lebhafteste erregten, Vorbilder endlich der Gestalten, welche die Sage uns vorführt. Davon wollen die andern nichts wissen. Indem sie jede geschichtliche Beziehung der Sage leugnen, achten sie nicht blos die Personen der ältesten Sagen, sondern sogar die in der homerischen Poesie gefeierten Helden gleich Göttern oder Naturbildern und deuten daher die Helden und Sagen nicht anders, als sie die Götter und Mythen deuten. Und da sie in diesen vornehmlich Personificationen des Naturlebens sehn, so müssen auch jene sich bequemen, in natürliche Ereignisse und Naturerscheinungen sich aufzulösen.

Beide Methoden der Sagenbehandlung, die ich hier kurz bezeichnet habe, erscheinen nicht immer streng auseinander gehalten. Die meisten bedienen sich beider gleichzeitig und je nachdem sie mit dieser oder jener in ihren Bestrebungen besseres Fortkommen sehn. Beiden Parteien ist aber, auch da wo sie unvermischt auftreten, dies gemeinschaftlich, dass sie ihre Beweise von den göttlichen bedeutungsvollen Namen und dem sonst den Helden anhaftenden Göttlichen entlehnen. Wir wollen das Einzelne prüfend durchgehn.

Was zuerst die Namen anlangt, so ist es wahr, dass es sich nicht nachweisen lässt, Götternamen seien in älterer Zeit auch Menschen gegeben worden¹⁾. So lange Ehrfurcht vor den Göttern bestand, wird man sich gescheut haben, Menschen Namen zu geben, mit denen man das Heiligste und Höchste bezeichnete. Das geschah erst, als der alte Glaube wankend und die religiösen Verhältnisse locker geworden waren. Dass man in der Sage von Keyx und Alkyone und von Salmoneus als ein grosses Zeichen ihres Uebermuts und ihrer Gottlosigkeit angab, sie hätten sich Zeus und Hera genannt, zeigt wie wenig man in älteren Zeiten daran dachte mit Götternamen Menschen zu benennen. Dafür kann man auch das noch geltend machen, dass die zu Göttern Erhobenen selbst in einer Zeit, wo dergleichen Apotheosen durchaus nicht ungewöhnlich waren, häufig umgenannt wurden, gleichsam um sie auch dadurch der menschlichen Sphäre zu entrücken²⁾. Hiergegen ist nun aber von anderer Seite zu erinnern, dass eigentliche Götternamen in der epischen Heldensage sich gar nicht finden. Ich meine nicht, dass uns keine Helden Namens Zeus, Poseidon, Apollon, Hermes, Dionysos begegnen, denn dies versteht sich ganz von selbst, sondern es begegnen uns auch keine Namen, welche eine der Gottheit ausschliesslich zukommende Eigenschaft bezeichneten, also keine Namen wie Ennosigaios, Enosichthon, Kronion, Panomphaios. Die meisten Heldenamen bezeichnen entweder ganz allgemein die Hoheit, Macht und Kriegerlichkeit ihres Besitzers z. B. Menelaos, Achilleus, Agamemnon, oder sind von gewissen hervorstechenden Eigenschaften, von Aeusserlichkeiten, Schick-

¹⁾ C. Keil Spec. onomat. Gr. Lips. 1840. cp. 1. p. 1 — 34. Walz im Philol. I, 3. p. 547 sqq.

²⁾ Lactant. div. inst. I, 21. Cuper Apoth. Hom. p. 17. Keil a. a. O. p. 14 sq.

salen u. dgl. m. hergenommen z. B. Neoptolemos, Diomedes, Megapenthes, Telemachos, Odysseus. Jene Art der Benennung, die am wenigsten hätte auffallen sollen, hat den meisten Anstoss erregt; denn hier trat am häufigsten der Fall ein, dass der Name eines Helden auf einen Gott passte oder mit dem Namen dieses übereinstimmte. Das wusste man sich nun nicht anders zu erklären, als durch die Annahme einer ursprünglichen Göttlichkeit der Helden. Und doch, was kann natürlicher sein, als dass man, um ein und dasselbe zu bezeichnen denselben Ausdruck wählt? weshalb hätte man für die Hoheit und Vortrefflichkeit der Götter einer andern Bezeichnung sich bedienen sollen, als für die der Helden? Wenn man in Lakedaimon dem Zeus den Beinamen Agamemnon (mächtiger Herrscher) gab, so war das sehr passend für den Gott, den man sich als den König des Himmels und der Erde, als Herrscher über Götter und Menschen dachte. Aber lag hierin etwa ein Grund den mächtigen Herrscher von Mykenai nicht Agamemnon zu nennen? konnte man das für Blasphemie halten? Dann hätte man eigentlich auch niemand mit dem Ausdruck *ἄναξ* und *βασιλεὺς* ehren dürfen, weil Zeus mit diesen Beinamen, als Herr und als König, gleichfalls an vielen Orten verehrt wurde. Man übersche doch nicht den grossen Unterschied, der zwischen solchen allgemein charakterisierenden Beinamen der Götter und den Namen besteht, welche etwas spezifisch göttliches bezeichnen, und vergesse nicht, dass ein Heros nicht wie ein gewöhnlicher Mensch darf angesehen werden.

Die meisten Namen von Heroen übrigens, welche für ehemals göttliche ausgegeben werden, sind durch falsche Etymologie und Deutung erst passrecht gemacht und zugestutzt worden. Es thut mir leid bei diesem Geschäft auch einen geistreichen Mann betheiligt zu sehn. Aber wenn er

Σίσυφος von *σεῖω* und *ύφος* (Wasserschüttler), *Κέφαλος* von *κάπω* und *ἄλς* (Hauchwasser) ableitet; wenn er den Odysseus zum Sohne des Steinnetzers d. h. Eisnetzers (*Laertes*) und des widerscheinenden Eises (*Antikleia*) macht; wenn er den Odysseus selbst als den nicht-regnenden (*οὐδ-ύσευς*), keinen Regen zulassenden Helden des Frostes, des kalten Winters und seine Gattin *Penelope* auf fließendes Nass deutet; wenn er den *πολύμητις ἀνὴρ*, den listreichen, für den nebelreichen erklärt, einen Günstling der *Athene*, der Göttin der heitern Luft, weil die Kälte den Nebel, den sie entstehen lässt, auch vertreibt: so kann ich darin nur eine, immerhin geistreiche aber grosse Missachtung gesetzmässiger Sprachforschung erblicken und meine, dass wenn wir von den zu Göttern gemachten Heroen alle die abrechnen, die es so wurden, die über den Trümmern ihres eigenen Namens und der Etymologie auf den *Olymp* gelangten, verhältnissmässig sehr wenige übrig bleiben, die wir von dort zurückzufordern brauchten. Ich wiederhole, dass ich hierbei vorzugsweise nur diejenigen Heroen im Auge habe, die der eigentlichen Geschichte näher stehn, namentlich die homerischen.

Man hat aber einen göttlichen Ursprung der Heroen noch auf andre Weise aus den Namen darthun wollen. Ich wähle ein schon vorhin berührtes Beispiel, welches mehrfach und mit besonderem Gefallen angewandt ist, um zu zeigen, wie durch und durch mythisch selbst die homerischen Helden seien. Wir haben einige ziemlich junge Nachrichten, dass in *Lakedaimon* ein *Ζεὺς Ἀγαμέμνων* verehrt worden sei³⁾. Hieraus, glaubte man, gehe deutlich hervor,

³⁾ *Lykophr. Cass. 1123 sqq.*: Ἐμὸς δ' ἀκοίτης, δμῳδὸς νύμφης ἄναξ, Ζεὺς Σπαρτιάταις αἰμύλοισι κληθήσεται Τιμᾶς μεγίστης Οἰβάλου τέκνοις λαχών. vgl. 335. 1369. u. *Tzetzes* zu diesen Stellen. *Staphylos* bei *Clem. Alexdr. Protr. p. 11, 18 Sylb. (32 Pott.)*: Ἀγαμέμνονα

dass der Atreide Agamemnon ursprünglich ein lakedaimonischer Zeus gewesen und erst nach und nach zu dem Heroen geworden sei, den Homer uns in ihm schildert⁴⁾. Man hat diese Behauptung durch mancherlei Gründe wahrscheinlich zu machen gesucht, am weitläufigsten Uschold⁵⁾. Allein was dieser sagt ist unwahr oder so schwach, dass es in sich zerfällt. Unwahr ist gleich sein erster Satz, dass wir aus Lykophron (1123) ersähen, dass man den Agamemnon, wie den Dionysos, erst später als einen sterblichen König betrachtete, die karischen Völkerschaften aber ihn als ihren höchsten Gott verehrten. Im Lykophron ist keine Andeutung hiervon und wenn sie sich fände, würde sie auch für alles eher, als für eine historische Thatsache gelten dürfen. Woher hätte Lykophron oder sonst wer das wissen können? Unwahr ist ferner, dass Eustathios die Angabe des Lykophron bestätige, da er sie nur anführt, und dass der Sonnengott Hyperion Sohn Agamemnons genannt werde, da zwar ein Hyperion, König von Megara, Sohn des Agamemnon heisst⁶⁾, die Einerleiheit dieses Hyperion aber mit dem *Ὑπερίων Ἡέλιος*, der in der Odyssee vorkommt, doch noch erst zu beweisen ist. — Ebenso unrichtig ist von

γούν τινα Αἶα ἐν Σπάρτῃ τιμᾶσθαι Στάφυλος ἱστορεῖ (von Westermann zu Voss hist. Graec. p. 501 übersehn). Athenagor. Leg. pro Christ. p. 8 Rechenb.: ὁ δὲ Λακεδαιμόνιος Ἀγαμέμνονα Αἶα σέβει. Eustath. II. p. 168, 10: ἰστέον δέ, ὅτι πάντως εὐρυκρείων ᾧ λαοὶ ἐπιτιρώμεται καὶ ὅτι δοκεῖ εὐλόγως παρὰ Λάκωσι Ζεὺς Ἀγαμέμνων ἐπιθεικῶς εἶναι, ὡς ὁ Λυκόφρων λαλεῖ· Ἀγαμέμνων τε γὰρ εὐρυκρείων καὶ Ζεὺς εὐρυμέδων. εἰ δὴ ταυτὸν εὐρυκρείων καὶ εὐρυμέδων, λέγοιτ' ἂν διὰ τοῦτο διθυραμβικώτερον καὶ Ἀγαμέμνων Ζεὺς, καθότι καὶ εὐρυκρείων.

⁴⁾ Buttmann Mythologus. Bd. II, 303 not. Boeckh C. J. I, 638 (no. 1347).

⁵⁾ Geschichte des Trojanischen Krieses. Stuttgart 1836. 8. p 176 — 182.

⁶⁾ Pausan. I. 43, 3.

Uschold aus Gleichheit der Namen auf Identität der Personen geschlossen und aus der Hypothese, dass Helene Mondgöttin gewesen sei, die Folgerung gezogen, dass als Schwester der Helene nun auch Klytaimnestra ursprünglich blos Prädikat der Mondgöttin könne gewesen sein. Ueberraschend endlich ist das Argument, welches aus der Beschreibung genommen wird, die Homer von Agamemnon giebt B, 477: — — *der Herr Agamemnon, ähnlich an Augen und Haupt dem donnererfreuten Kronion, Ares aber an Taille, an Brust hingegen Poseidon.*

„In dieser Beschreibung, sagt Uschold p. 182, erblicken wir eine musterhafte Darstellung des Karischen Zeus, von dem sicher in Kleinasien manches Bild zu sehen war, so dass uns der Sänger hier nur wiedergibt, was er durch eigene Anschauung wahrgenommen hatte. Der Karische Zeus zeichnet sich als höchster Gott durch Hoheit und Würde in Blick und Gebärde aus; führt aber zugleich die Lanze, d. h. er ist zugleich auch oberster Kriegsgott des Volkes, bei dem er verehrt wurde, wesshalb er die kräftige Brust des allgewaltigen Beherrschers des Meeres und den schlanken Bau des Ares hat. Wäre Agamemnon nicht der Gott gewesen, als welchen wir ihn betrachteten, so würde man sich eine so auffallende Bezeichnung seiner Hoheit und Kraft, die der Sänger der Ilias keinem andern Heros, nicht einmal dem Peliden beilegt, unmöglich erklären können.“ Es ist wohl nicht nöthig hiergegen zu sprechen und auf die Berechtigung und den guten Grund des homerischen Vergleichs, ohne angenommene ursprüngliche Göttlichkeit des Agamemnon, hinzuweisen; sehen wir vielmehr, was die Nachrichten, welche von einem Zeus-Agamemnon reden, für eine ursprüngliche Göttlichkeit des Atreiden ergeben. Sie sind in der That das einzige irgend scheinbare Argument, auf das man sich berufen kann. Aber das Gewicht, welches ihre

Vielheit auf den ersten Blick zu haben scheint, mindert sich sehr, wenn man sieht, dass sie zum Theil eine aus der andern, vielleicht alle aus Lykophron als letzter Quelle flossen⁷⁾. Jedenfalls reichen die Zeugnisse höchstens in die alexandrinische Zeit hinauf, sofern nemlich die *Kassandra* des Lykophron wirklich in die Regierung des Ptolemaios Philadelphos⁸⁾ und nicht erst nach Ol. 147 fällt. Das Zeitalter des Staphylos lässt sich nicht genau bestimmen, doch verbietet selbst das Wenige, was wir von ihm wissen, ihn auch nur mit Lykophron gleichzeitig zu setzen. Hiernach also darf der Werth jener Nachrichten nicht überschätzt werden, da sie erst aus einer Zeit uns zukommen, in welcher die Religion im höchsten Masse durch Synkretismus und verschlechterte Gesinnung umgewandelt und der Zustand der Litteratur der Art war, dass man nicht vor Unterschieben von ganzen Büchern, geschweige von einzelnen Fictionen oder falschen Angaben sicher ist. Obenein wenn alles auf Lykophron als Gewährsmann zurückgeht, einen Dichter, der sich nicht blos in alterthümlichen, unbekannten und entlegenen, sondern auch in sehr jungen, zum Theil absichtlich gemachten oder durch gelehrte Deutung gewonnenen Mythen gefällt und dem es für seinen Zweck ganz passend war, sich einen Zeus-Agamemnon selbst zu bilden oder einen Heroenkult des Agamemnon in Lakedaimon mit der Verehrung des Zeus daselbst in Verbindung zu bringen; wobei es denn gar nicht einmal nöthig ist anzunehmen, dass der Kult des Agamemnon, ursprünglich blos ein heroischer, nachher mit dem des Zeus zusammengeschmolzen sei, was — wenn es geschehen wäre — bei dem Cha-

⁷⁾ Was auch C. G. Müller Tzetzae sch. in Lyc. Tom. III. Ad. dend. p. 287 meint.

⁸⁾ L. Schmidt im Rhein. Mus. 1847. VI, 1. K. Fr. Hermann ebendas. 1848. VI, 4.

rakter beider sehr erklärlich sein würde. Auf alle Fälle berechtigt uns die Ueberlieferung von einem Zeus-Agamemnon schon wegen der Zeit, aus welcher sie stammt, mehr als bei ältern Angaben, obgleich es auch bei diesen freistehn muss, zu fragen ob sie auf einer wirklichen Thatsache ruhe oder nicht. Fällt die Antwort verneinend aus, so versteht sich von selbst, dass die Zeugnisse spätere Fiction und ohne jeglichen Werth sind, wenigstens für diese Frage. Ebenso wenig können sie etwas für eine ursprüngliche Göttlichkeit des Agamemnon beweisen, wenn sie erst durch eine im Laufe der Zeit geschehene Verschmelzung der Kulte des Zeus und des Heros Agamemnon veranlasst sind. Es bleibt demnach blos zu erörtern übrig, ob für die ältesten Zeiten eine Verehrung des Agamemnon als Zeus, als eines Gottes, in Lakeldaimon nachweisbar oder glaublich sei. Ich muss mich dagegen erklären.

Wir haben von einer Heroenverehrung des Agamemnon zu Argos und Lakeldaimon keine ausdrücklichen Nachrichten; aber vermuten und voraussetzen können wir eine solche theils nach allgemeinen Erfahrungen⁹⁾, theils nach dem, was wir von Klazomenai und Tarent wissen. Ein grosser Theil von den Einwohnern jener ersten Stadt bestand nach Pausanias (VII. 3, 9) aus Kleonaiern und Phlasiern, die durch Lage ihrer Wohnorte und durch politische Verhältnisse in näherer Beziehung zu Argos und so zu Agamemnon gestanden hatten¹⁰⁾. Wenn sie daher diesem Helden in ihrer neuen Heimat heroische Ehren erwiesen¹¹⁾, so ist mit Si-

⁹⁾ Quaest. Homer. p. 41 sq.

¹⁰⁾ *Κλεωναί* eine dem Agamemnon untergeordnete Stadt B, 570; desgleichen *Ἀραιουράη* B, 571, welches entweder das nachmalige Phlius selbst ist (Sch. Vulg. zu d. St. Strab. VIII, 382) oder dicht dabei lag, dreissig Stadien entfernt nach Eustath. II. p. 291, 22.

¹¹⁾ Pausan. VII. 5, 12.

cherheit zu schliessen, dass sie diesen Kult aus dem Peloponnes mithinübernahmen und derselbe hier kein andrer könne gewesen sein, als eben auch ein heroischer. Derselbe Fall findet bei den Tarentinern statt, die aus Lakeldaimon stammten¹²⁾. Sie brachten den Atreiden, Laertiden, Tydiden und abgesondert dem Agamemnon Todtenopfer dar¹³⁾, nach einer Verehrung dieser Helden, welche ihnen wahrscheinlich aus ihrem peloponnesischen Vaterlande gefolgt war¹⁴⁾. Ein Heroenkult des Agamemnon im Peloponnes scheint somit ausser Zweifel¹⁵⁾. Wollte jemand einwenden, es könne von den Achaïern in Lakeldaimon und Argos Agamemnon als Zeus, als höchster Gott verehrt und in dieser angeblich ältesten Gestalt dort festgehalten worden sein, während er in den Colonien wie im homerischen Epos zum Heroen herabsank: so hat dies nicht nur keine Analogie für sich, sondern es ist auch an sich unwahrscheinlich und das Andre weit glaublicher, dass Agamemnon, den die Klazomenier und Tarentiner nur als Heroen kannten, anders auch in deren Stammheimat nicht werde verehrt sein. Wenn wir nun hiermit die Angabe der vorhin erwähnten Stellen, welche von einem Zeus-Agamemnon

¹²⁾ Lorentz de orig. vett. Tarent. Berol. 1827. 8. Hermann Gr. Staatsalterth. §. 80.

¹³⁾ Aristot. Mirab. ausc. 114. Lorentz de reb. sacr. et artibus Tarent. Elberf. 1836. 4. p. 17.

¹⁴⁾ Lorentz de orig. Tarent. p. 41; de reb. sacr. Tar. p. 17 sq.

¹⁵⁾ Als Reliquien befanden sich *clypeus* und *machaera* des Agamemnon im Tempel des Apollon zu Sikyon (Luc. Ampel. lib. mem. cp. 8); sein *Scepter* genoss in Chaironeia göttlicher Verehrung (Pausan. IX. 40, 11). Eine göttliche Verehrung des Agamemnon indess zu Ephesos (Guhl Ephesiaca. Berol. 1843. p. 130) beruht auf einer Vermutung, aus der höchstens Heroenkult zu folgern ist, obgleich dies mit Wahrscheinlichkeit. Wenn dagegen Uschold p. 179 von Verehrung des Agamemnon auf Lesbos und in Troia spricht, so wüsste ich kein einziges altes Zeugniß, wodurch dies verbürgt würde.

in Lakedaimon reden, vereinigen wollten, so würden wir sagen müssen, es könnte neben dem Kulte des Heroen Agamemnon gleichzeitig der eines ebenso genannten Zeus bestanden haben. Wir würden dabei jenen Stellen einen so hohen Werth beilegen, als nur möglich und sie wohl schwerlich verdienen. Aber dennoch folgt hieraus noch nicht im geringsten die Identität des Heroen und des Gottes. Die Lakedaimonier wenigstens, die kompetentesten Richter in dieser Angelegenheit, können unmöglich an eine solche gedacht haben, da es widersinnig gewesen sein würde, ein und derselben Person an ein und demselben Orte zugleich als Heroen und als Gott, ja sogar als höchstem Gott zu opfern. Wenn also der homerische Agamemnon überhaupt aus einem Zeus entstanden sein sollte, so würde die dazu nöthige Spaltung der Göttergestalt in eine sehr ferne Urzeit fallen müssen, so fern, dass ich eigentlich keine Vorstellung von der Scharfsichtigkeit der Augen habe, die bis dahin sehen können. Und da weder bei Homer noch in dem, was sonst von Agamemnon erzählt wird, sich irgend etwas findet, woraus sich mit Grund auf eine einstmalige Göttlichkeit des Helden, seine ursprüngliche Einerleiheit mit dem lakedaimonischen Zeus schliessen lässt; da ferner apriorisch nicht zu erweisen ist, dass alle Helden aus Göttern gebildet seien, keiner aus der Geschichte in die Sage gekommen sei: so werden wir den Agamemnon so lange für das zu halten verpflichtet sein, als was er erscheint oder geglaubt wurde, für eine historische Person oder nach einer solchen geschaffen, so lange man nicht mit haltbaren Gründen dargethan hat, dass er eine geschichtliche Person nicht ist. Aus den Stellen, die wir vorhin besprachen, war nichts der Art zu entnehmen; auch Uscholds Reflexionen hielten die Kritik nicht aus. Somit wäre denn bloß noch die Merkwürdigkeit der gleichen Namen zu beachten. Die Merkwürdigkeit?

Der Name Ἀγαμέμνων, aus ἄγαν und μένω gebildet, bedeutet einen sehr starken, gewaltigen, mächtigen. Das ist ein höchst passender Name für einen Krieger und Helden, um eben den Helden zu bezeichnen, weshalb auch der tapfere Kämpfer auf Seiten der Troer Μένων heisst. Aber der Name steht bei unsrem Agamemnon noch speciel in genauer Uebereinstimmung mit dem, was die Sage von ihm berichtet. Wir werden dies sehr natürlich finden. Jemand, der uns einen Helden zeichnen will, wird ihm schwerlich einen Namen geben, der uns nicht schon vorweg den Helden ahnen lässt, am liebsten einen solchen, der schon an sich gleichsam die Summe dessen ausdrückt, was der Träger desselben thut¹⁶⁾. Es ist dies eine so einfache und naheliegende, zugleich so allgemeine Symbolik, dass man zu allen Zeiten fast zuviel auf die Namen gegeben hat. Es war daher ganz verständig, dass die Sage den mächtigen König von Mykenai, den ernsten seinen Willen mit Entschiedenheit durchsetzenden Herrscher, den obersten Heerführer aller Achaier vor Troia Agamemnon nannte. Dazu bedurfte sie keines Zeus-Agamemnon als Vorbild. Dem Gotte und dem mächtigen Fürsten gab derselbe Grund denselben Namen. Ich setze hierbei voraus, dass die Sage jenen Helden benannte, den sie nach einer geschichtlichen Person bildete. Aber die Sache ist dieselbe, wenn die Sage in dem Agamemnon eine wirklich einst lebende Gestalt aufnahm und mit ihr den Namen. Für uns freilich kann es ganz gleichgültig sein und immer dahingestellt bleiben, ob einst ein König von Mykenai Agamemnon geheissen habe; doch sehe ich in der That keinen Grund es abzuleugnen. Denn was man allein schon aus der Sage erkennt, dass es

¹⁶⁾ Vgl. Creuzer Briefe über Homer u. Hesiod. Heidelberg 1818. 8. p. 45.

einst im Peloponnes ein altes und bedeutendes Königthum gab, dessen Mittelpunkt Mykenai war; dass hier ein altes Königsgeschlecht, durch Macht und Reichthum ausgezeichnet, seinen Sitz hatte: das ist ein sicheres historisches Factum, welches von noch jetzt vorhandenen Ruinen bezeugt sich nicht hinwegdisputieren lässt. Es muss also doch auch einzelne Fürsten daselbst gegeben haben, von denen einer recht wohl Agamemnon, der andre, sein Bruder, Menelaos heissen konnte. Was wir bei den Geschlechtern unsrer eigenen Vorzeit wahrnehmen, dass in ihnen die Kinder mit ritterlichen bedeutsamen Namen belegt wurden, eben das war auch bei den Griechen Sitte und Gebrauch¹⁷⁾. Der Grund davon liegt offenbar in der richtigen Bemerkung, dass es keineswegs gleichgültig sei, welchen Namen jemand führe: *nomen et omen*¹⁸⁾. Somit waren also auch die Namen Agamemnon und Menelaos für zwei Fürsten und Helden sehr passend gewählt und ich sehe nicht, weshalb man ihnen um der Bedeutsamkeit ihrer Namen willen geschichtliche Existenz absprechen will¹⁹⁾. Vielleicht wendet jemand ein, es werde da, wo ein Zeus-Agamemnon verehrt wurde, schwerlich ein König Agamemnon genannt worden sein. Allein dies ist offenbar kein so individueller Name, dass er nicht, wenn er auch Beiname eines Gottes war, ebenso gut hätte einem Könige gegeben werden können. Hätte ein Zeus-

¹⁷⁾ Das Ominöse der Namengebung bei den Griechen kann man allein schon aus r, 399 sqq. schliessen.

¹⁸⁾ Jochmanns Reliquien. Bd. III. Hechingen 1838. 8. p. 198: „Man ist schon längst darin einig, dass oft der Name das beste an der Sache ist; und der Name selbst auf das Schicksal derer Einfluss hat, die ihn tragen. Unter den alten Criminalisten galt es als Gewohnheitsrecht, diejenigen am ersten unter mehreren Andern foltern zu lassen, die den gemeinsten, schlechtesten Vornamen führten.“ —

¹⁹⁾ Vgl. Nitzsch Melet. I, 56 not. II, 62. O. Müller Dorier I, 63. not. 6. ed. II.

Agamemnon seit uralter Zeit in Lakedaimon oder Mykenai Verehrung genossen und man dennoch nicht angestanden, einen dem Gotte gleichnamigen Helden zu dichten, der, wie königlich und mächtig, wie sehr immer des Zeus Ebenbild auf Erden, doch stets eben nur menschlich geschildert und für einen Menschen gehalten wurde: so würde man sicher auch nicht Bedenken getragen haben, einen wirklichen König mit jenem Namen zu belegen²⁰⁾.

Gelangen wir zu diesem Resultate, wenn wir der Ueberlieferung vollen Glauben beimessen, so noch mehr, wenn wir uns und nicht ohne Grund gegen sie erklären²¹⁾. Was

²⁰⁾ Ganz dasselbe Verhältniss findet mit dem Namen *Ἀγαστιάος* statt, den Könige von Sparta führen, obschon der Gott der Unterwelt ebenso geheissen wurde, Aeschyl. bei Athen. III, 99 B. (fr. 354 Ahr.). Nikandr. bei Athen. XV, 684. Callim. Lav. Pall. 130. Hesych. I. p. 45. Lactant. Inst. div. I, 11.

²¹⁾ Ausser dem, was ich oben bemerkt habe, bitte ich Folgendes zu beachten. Hesych. I. p. 32 Albert. *Ἀγαμέμνονα τὸν αἰθέρα Μητροδόωρος εἶπεν ἀλληγορικῶς*. Man könnte glauben dass dieser Deutung ein Zeus-Agamemnon zu Grunde liegt (Meurs. Lacon. I, 4. p. 14; unrichtig Uschold a. a. O. p. 177), durch den Metrodor den Agamemnon als Aether zu deuten veranlasst wurde. Aber dessen bedurfte es nicht. Metrodor kam zu dieser Auffassung unmittelbar von seinem Princip aus, die homerische Poesie auf Physik zurückzuführen. Tatian. Or. ad Graec. cp. 37. p. 80 Worth.: *καὶ Μητροδόωρος δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ περὶ Ὀμήρου λλιν εὐθὺς διελλεκται πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετὰ γων*. *Οὔτε γὰρ Ἦραν οὔτε Ἀθηνᾶν οὔτε Δία τοῦτ' εἶναι φησιν ὅπερ οἱ τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τεμένη καθιδρύσαντες νομίζουσι*. *γύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις*. *Καὶ τὸν Ἐκτορα δὲ καὶ τὸν Ἀχιλλέα δηλαδὴ καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα καὶ πάντας ἀπαξιαπλῶς Ἑλλήνας τε καὶ βαρβάρους σὺν τῇ Ἑλένῃ καὶ τῷ Πάριδι τῆς αὐτῆς γύσεως ὑπάρχοντας, χάριν οἰκονομίας ἐρεῖ τε παρσιῆσθαι οὐδενὸς ὄντος προειρημένων ἀνθρώπων*. Lobeck Aglaoph. Vol. I, 156. not. [b] findet einige Verschiedenheit in den Angaben des Hesych u. Tatian und sagt deshalb: *Agamemnonem igitur Metrodorus heroum vulgo exemit, ceteros Achaeorum Troianorumque duces nulla certe ratione, sed, ut Tatianus dicit, οἰκονομίας χάριν introductos putans*." Aber abgesehen davon, dass Tatian keinen Unterschied zwischen Agamemnon und den übrigen Helden macht, so

ich aber hier von Agamemnon gezeigt zu haben glaube, dass die Gründe für seine ursprüngliche Göttlichkeit unzulänglich sind, das könnte mit nicht grösserer Mühe von den meisten andern Heroen bewiesen werden. Doch genügt dies eine Beispiel, um negativ den Ursprung der Sage aus Geschichte darzuthun und zu zeigen, dass die Namen der Heroen nicht zu den grossen mythificierenden Schlüssen berechtigen, die man aus ihnen gezogen und für ausgemachte Thatsachen ausgegeben hat.

Das zweite Hauptargument für eine Entstehung der Helden aus Göttern entlehnt man von den göttlichen Eigenschaften, der göttlichen Abstammung und Verehrung der Helden. Die Entscheidung des streitigen Punktes läuft auf die Beantwortung der Frage hinaus, ob ein Hinaufheben des Menschlichen ins Göttliche möglich und nachweisbar sei? Für die spätere Zeit, wo tausend Facta reden, bedarf dies keines Beweises; nur für die ältere könnte man zweifelhaft

sagt er ja ausdrücklich, dass Metrodor sie samt und sonders (*ἅπασι*) physisch deutete. *Ολκονομίας χάριν* glaubte Metrodor sie eingeführt, weil doch Homer Naturkräfte nicht als solche, sondern nur personificiert, in menschlicher Umhüllung darstellen, auch nicht der Götter unmittelbar, sondern nur menschlich gearteter Helden sich bedienen konnte. So kam Metrodor dazu, die homerischen Helden physisch, den Agamemnon auf den Aether zu deuten, nicht etwa durch Tradition einer ursprünglichen und damals noch im hellenischen Leben bestehenden Identität des Zeus und Agamemnon, sondern indem er durch spitzfindige Allegorie die Einerleiheit des Gottes und des Helden herausbrachte. An Beifall und Nachfolge wird es nicht gefehlt haben, gerade wie heut zu Tage in gleichem Falle. Dass Lykophron aus solchen Quellen seinen Zeus-Agamemnon schöpfte, ist mir und für einen Dichter wie er nicht unwahrscheinlich. — Uebrigens mag hier noch aufmerksam gemacht werden auf den häufigen appellativen Gebrauch von Eigennamen z. B. *Ζεὺς ἀρίσταρχος* (Bakchylid. fr. 48), *Ἀρτεμὶς τηλέμαχος* (Lucian. Lexiph. cp. 12), *χεῖρ ἱπποδάμεια* (Euphor. fr. 165 Mein.), woraus für das im Text Gesagte mancherlei zu folgern ist. Vgl. Creuzer Symb. II, 542 sq. ed. II; III, 146 sq. ed. III. Meineke Anal. Alex. p. 126 sq.

sein. Indess wenn die Religion richtig abgeleitet wird von dem Gefühl der Ohnmacht, worin der Mensch sich einer objectiven göttlichen Macht gegenüber empfindet, und von dem Gefühl der Einwirkung des mächtigeren Objects auf das Subject, so folgt hieraus mit Nothwendigkeit, dass auch grosse menschliche Persönlichkeiten in andern, welchen sie überlegen waren, Gefühle hervorrufen mussten gleich oder ähnlich denjenigen, aus welchen die Religion überhaupt mit ihren Göttern und Mythen hervorging. Die Verschiedenheit der Wirkungen richtet sich nur nach den quantitativen und qualitativen Verschiedenheiten der Ursachen. Muss man dabei auch die, welche die Götter schuf und überwiegend in der Macht der Natur zu suchen ist, als die bedeutendere ansehen, so darf man doch keineswegs die andre, den Eindruck menschlicher Grösse als gering anschlagen. Gedrückt von dem Bewusstsein der Ohnmacht menschlicher Natur der Gottheit gegenüber richtet sich das Gemüt freudig empor durch die Betrachtung, wie grosser Thaten, wie herrlicher Schöpfungen der Mensch dennoch fähig sei. Und dies erhebende selige Gefühl, welches der Mensch aus dem Anschauen menschlichen Werthes und menschlicher Vortrefflichkeit davonträgt, veranlasst ihn, diejenigen, welchen er es dankt, weil sie ihm von der Götter Seligkeit zu kosten gaben, zu den Unsterblichen selbst in ein näheres Verhältniss zu setzen. Nicht Trägheit und Aberglaube des Volks, nicht Betrugerei und Politik bringt die Helden und Könige in Verwandtschaft mit den Göttern, sondern das Gefühl, welche diese hervorragenden Persönlichkeiten ihrem Volke einflössten und wodurch dieses sie und sich den Göttern näher fühlte. Indem das Volk sich in den Helden verlor, an ihn sich hingab, in ihn sich hineinlebend mit ihm empfand und handelte, nahm es Theil an seiner Vortrefflichkeit, ward es aus der eigenen Beschränktheit und Mangelhaftigkeit heraus-

gehoben und jener süßen Wonne theilhaftig gemacht, die stets aus dem Gefühle der Vollkommenheit entspringt. Deshalb sind ausgezeichnete Menschen zu allen Zeiten und überall Gegenstand der Bewunderung und Verehrung gewesen, und das Volk bewahrt und feiert im poetischen Schmuck der Sage ihr Andenken nicht blos aus dem genugthuenden Stolze, welchen der Patriotismus über die Trefflichkeit und den Ruhm stammverwandter Helden empfindet, sondern weil es an diesen Gestalten wie zu den Vorbildern seines Lebens, die es erreichen möchte, hinaufschaut. Wen je der Eindruck grosser Persönlichkeiten berührte, der wird verstehn, wie natürlich, ja selbst wie nothwendig es war, den Helden göttlichen Ursprung zuzuschreiben. So viel Grösse und Kraft, Vollendung und Herrlichkeit sollte aus dem Schoosse einer irdischen Mutter hervorgegangen sein? von einem menschlichen Vater herkommen? Nein, einen solchen Helden musste eine unsterbliche Mutter geboren oder ein göttlicher Vater zum Sohne haben. Bei der Vorstellung, die das Heidenthum von seinen Göttern hat, kann ein solcher Glaube nicht im mindesten auffallen. Denn es ist kein grosser Sprung das Menschliche göttlich zu nehmen, wenn man das Göttliche menschlich fasst.

Wenn wir also für die göttliche Abstammung der Heroen nicht nöthig haben ein Herniedersteigen des Göttlichen zum Menschlichen anzunehmen, dieselbe uns vielmehr aus dem Eindruck hervorragender Persönlichkeiten durchaus begreiflich ist und als das nothwendige Consequens dieses Eindruckes erscheinen muss: so werden wir uns noch weit weniger veranlasst fühlen, die göttlichen Eigenschaften, womit wir die Helden geschmückt finden, aus ursprünglicher Göttlichkeit der Personen, welche sie an sich tragen, herzuleiten. Es fand in der Beilegung dieser göttlichen Eigenschaften dieselbe Thätigkeit statt, durch welche die Heroen zu Götter-

söhnen gemacht wurden. Was wir bewundern, das verschönern wir auch. Wir idealisieren in der Begeisterung unseres Herzens den, der sie wirkte, sehen nicht bloß treffliches an ihm, sondern dies treffliche stets in höherem Grade, als es in Wahrheit hat. Die Liebe überträgt auf ihren Gegenstand die ganze Fülle der Tugenden und Vorzüge, die sie an ihm zu finden wünscht, und greift, um ihn zu schmücken, selbst nach dem Kranze, der die Götter ziert. Doch ist in Bezug hierauf die ältere Sage verhältnissmässig noch sehr keusch. Ueberhaupt, je näher ihrem Ursprunge, um so einfacher kräftiger ungekünstelter ist die Sage, wenn gleich nie des göttlichen oder verklärt-menschlichen Elementes bar; je länger sie besteht, je weiter sie sich verbreitet, um so mehr übernatürliches nimmt sie auf, um so complicierter wunderbarer märchenhafter wird sie. Es ist dies eine überall zu machende, aber nie hinlänglich beachtete Erfahrung. Denn gerade die, welche für die Helden eine ursprüngliche Göttlichkeit nachweisen wollen, fangen in der Regel am Ende an, indem sie nicht die dem Ursprunge am nächsten liegende Gestalt der Sage, was doch das Natürlichste wäre, sondern die letzte Metamorphose derselben auffassen und darin die durch glücklichen Zufall noch kurz vor dem Ende ans Licht gekommene Urform zu besitzen glauben. Das ist ein Verfahren, welches aller Kritik zuwiderläuft und alle mittelst desselben gewonnenen Resultate illusorisch macht. Wir dürfen nicht zugeben, dass man ohne weiteres aus übermenschlichen Eigenschaften, welche den Helden beigelegt werden, noch weit weniger aber, dass man aus den Elementen, welche die Sage erst im Laufe der Zeit mit sich verschmolzen hat, Schlüsse gegen die ursprüngliche Menschlichkeit der Helden ziehe. Was ist es denn überhaupt auffälliges, übernatürliche wunderbare Kräfte und Thaten einem Helden zugeschrieben zu sehn,

wenn nach dem Glauben der Zeit, in welcher die Sage von ihm entstand, das Wunder ein integrierender Theil der ganzen Oekonomie des Lebens war? Eine Zeit, die an Wunder glaubt, ist erfüllt mit ihnen. Man kann sagen, dass einen Helden mit göttlichen Eigenschaften zu schildern fast Bedürfniss war für eine Zeit, der der Besitz solcher Eigenschaften auf der einen Seite freilich nichts gewöhnliches, auf der andern aber ganz gerecht und ihrem Glauben zugehörig war. Man hob den Helden dadurch nicht über die Menschlichkeit, so wenig als man, um ihn zu gewinnen, einen Gott in sie herabzuziehen brauchte; sondern man stellte ihn nur auf den höchsten Standpunkt, der zwar wunderbar war, aber doch immer noch im Kreise des Menschlichen lag, denn göttliches und menschliches sind hier noch nicht durch scharfe Grenzen geschieden.

Bewunderung und Liebe verliehen den Helden göttlichen Ursprung, übermenschliche göttliche Eigenschaften; Bewunderung und Liebe waren es auch, welche das Bild des Helden in dankbarer Erinnerung bewahrten, theoretisch — dass ich mich so ausdrücke — in der Sage, praktisch durch den Kultus. Der Kult der Heroen schloss sich an ihre wirklichen oder dafür gehaltenen Gräber an. Altäre und Tempel den Helden zu weihn, ist ein späteres, wozu man freilich auf sehr einfache Weise fortschritt. Immer indess blieb der an ein Grab geknüpfte Kult, wie er die älteste Form der Heroenverehrung war, der vorherrschende. Wenn diese Verehrung ihren ersten Anlass in der Theilnahme hat, deren der Heros sich erfreute, so ward sie getragen und gesteigert durch die besonders am Grabe lebhafteste Erinnerung und durch die Gefühle, welche das Grab erweckte. Niemand auch von uns wird an die Gruft grosser Männer treten, ohne von einem Hauche stiller Ehrfurcht, ernster Empfindung angeweht zu werden; selbst der einfache

Hügel mit schattiger Eiche, von dem wir glauben, dass er die Gebeine eines Tapfern der Vorzeit decke, ist im Stande uns eigenthümlich zu rühren²²⁾. Die katholische Kirche hat in dem Kränzen der Gräber am Feste aller Seelen einen Gebrauch, der aus dem Heidenthum stammend gerade durch sein Uebergehn in das Christenthum zeigt, aus einem wie natürlichen Bedürfnisse des menschlichen Herzens er hervorstach. Das Andenken an die Märtyrer der ersten christlichen Zeit, die im Leiden nicht kleiner waren als die andern Helden im Handeln, wurde bei den Christen anfänglich so bewahrt, dass ihre Namen öffentlich in den Versammlungen vorgelesen wurden; nachher aber, seit dem vierten Jahrhundert, wurden ihnen Altäre errichtet und ihr Lob an den Gräbern gesungen. Ist eine Trübung des Christenthums verzeihlich, so ist es diese. Die Liebe täuscht sich über die Abwesenheit des geliebten Gegenstandes an dem Grabe, das seine letzten körperlichen Reste bewahrt, glaubt und fühlt sich umschwebt von seinem Geiste; die Dankbarkeit, indem sie jene Ruhestätte ehrt, befriedigt sich in der Hoffnung, dass der Dahingeschiedene erfreut und anerkennend auf sie blicken werde; der Geist selbst, ernster Regungen voll, läutert sich an dem Grabe, welches ihm nicht erlaubt unheiligen Sinnes zu nahen, sondern ihn auffordert zu leben und zu handeln wie der Gestorbene, damit er einst gleiche Liebe und Anhänglichkeit mit sich hinwegnehme.

Diese und ähnliche Gefühle waren es, welche den Todten- und Heroenkult bei den Griechen erzeugten und

²²⁾ W. von Humboldt Briefe an eine Freundin. Leipzig 1848. I, 116 sq.: „Der Wohnort eines ausgezeichneten Mannes hat immer für mich etwas zugleich Erhebendes und Bewegendes —. Selbst der bloße Gedanke, dass sie da gewesen, da gegangen sind, hat etwas, das die Einbildungskraft, und mehr als bloß sie, auch das Gefühl ergreift, was man auch darüber kalt mag vernünfteln können.“ —

die selbst der Spötter Lucian²³⁾ anerkennt. Wurden sie schon an jedem Grabe wach, um wieviel lebhafter mussten sie an dem eines Heroen oder einer Heroine sein? Gerade um so viel intensiver, als ein jeder den Heroen oder die Heroine über sich stellte. Damit war Heroenverehrung von selbst gegeben; denn sie basiert auf demselben Differenzverhältniss zwischen Object und Subject, wie die Verehrung der Götter. Ja, weil der religiöse Sinn, sich in seiner Verehrung behufs irgend eines zu erreichenden Zweckes lieber an den Heroen als an den Gott zu wenden, um so eher geneigt sein konnte, als er sich jenem, den er menschlich dachte, näher fühlte als diesem: so sehen wir an manchen Orten die Verehrung der Götter gegen die der Heroen zurücktreten oder die Heroen geradezu göttlicher Ehre theilhaftig gemacht. Wie viele haben auch im Christenthum über ihrem Heiligen oder der Jungfrau Marie Gott und Christus vergessen. .

Da aber doch nicht alle Heroen, die man verehrte und deren Gräber man zeigte, wirklich einst gelebt haben, wie kam man dazu auch diesen mythischen Heroen einen an ein Grab angeschlossenen Kultus zu weihen? Diese Frage beantwortet sich durch die Bemerkung, dass auf religiösem Gebiete ebenso oft die Ursache aus der Wirkung hervorgeht als umgekehrt. Das religiöse Gefühl z. B. ist offenbar früher als Tempel und die Ursache dieser; aber sind die Tempel einmal errichtet, so werden sie selbst wiederum Ursache jenes Gefühls; ja man baut späterhin die Tempel nicht sowohl aus dem Drange des Gefühls, das sich ausdrücken und befriedigen will, als vielmehr in der Absicht, dies Gefühl anzuregen, zu stärken, zu erhöhen. So auch bei den Heroengräbern. Die Liebe und Verehrung des Heroen, die

²³⁾ Demon. 67. Toxar. 1.

nicht von seiner wirklichen Wirklichkeit, sondern nur von seiner geglaubten abhängig ist, muss früher da sein, als sein Grab; aber sie hat das Bedürfniss nach diesem, weil sie an einem Grabe sich am lebhaftesten ergriffen und erregt und deshalb am wohlsten fühlt. Dies Verlangen schafft ein Grab, wo es fehlt; die Liebe condensiert und verkörpert sich gewissermassen zum Grabe. So erzeugte Heroenverehrung ein Grab und dieses wiederum ward Mittelpunkt und Anregung jener²⁴⁾.

Ich finde in dem Kulte der Heroen nichts, was mich hindern könnte, sie für das zu nehmen, wofür das Volk selbst sie hielt. Ich begreife wie es geschehen konnte, dass grosse Männer, weil sie durch ihre Thaten und zwar ganz anders, als uns die Erzählung davon, ihr Volk bewegten, dem gläubigen staunenden Gemüte als Söhne der Götter erschienen, dass ihre Thaten ins übermenschliche gesteigert, göttliche Eigenschaften ihnen zugeschrieben, dass sie gestorben heroischer, selbst göttlicher Ehren gewürdigt wurden²⁵⁾. *Euhemeros* konnte durch eine rein individuelle Vorstellung auf den Gedanken kommen, dass die Götter einst Menschen waren, aber seine Meinung würde nie einen so grossen Beifall erlangt haben, wenn sie nicht den Schein für sich gehabt, wenn sie nicht einem Theile nach auf Wahrheit beruht hätte. Er liess sich von dem Gefühle leiten, dass den Gestalten der Sage wirkliche Personen zu Grunde lägen und irrte nur darin, dass er eine gleiche Entstehung auch für die Götter annahm; gerade so wie umgekehrt diejenigen fehlen, welche von den Göttern ausgehend die Sagen zu Mythen, die Heroen zu Göttern machen wollen.

²⁴⁾ Dies findet seine Anwendung auch auf das Grab Homers, wovon oben S. 94 sqq. die Rede war.

²⁵⁾ Vgl. die schönen Bemerkungen von Creuzer Symb. III, 730 sqq. ed. III.

Die bisherigen Bemerkungen haben nur dazu dienen sollen, das Ungenügende der Beweise darzuthun, aus denen eine ursprüngliche Göttlichkeit der Helden gefolgert ist. Wir sahen, dass man die Unmöglichkeit des Entstehens von Sagen aus Geschichte nicht bewiesen hatte; dass die Folgerungen, die man etymologisierend oder identificierend aus den Namen gezogen hatte, unbegründet waren; dass die göttliche Abstammung, die göttlichen Eigenschaften und die Verehrung der Helden kein vollgültiges Zeugniß für ihre ursprüngliche Göttlichkeit sein können. Ich muss nunmehr noch hinzufügen, dass, selbst wenn es richtig wäre, was man behauptet, dass jede Sage ein ehemaliger Mythos sei, für das Verständniß der Bedeutung der Sage sehr wenig damit gewonnen sein würde. Denn der erste Gedanke einer Sage verliert sich bald ganz, aber der Stoff, minder flüchtig und doch leicht vermehrt oder geschmälert, wird im Verlauf der Zeit unter andre und wieder andre Einheiten des Gedankens versammelt²⁶⁾. Was also hätten wir für das Verständniß der homerischen Sage damit gewonnen, wenn wir glücklich herausgebracht, dass sie in ihren allerersten Anfängen ein Mythos gewesen sei? Agamemnon Himmelsgott, Helene Penelope Klytaimnestra Mondgöttinnen, Odysseus Sonne, Achill der Fluss mit flachen Ufern? Zwischen den homerischen Helden und der Zeit, in welcher sie Götter waren, müsste ein gewaltiger Raum liegen, um ihre gänzliche Umwandlung zu erklären; viele Jahrhunderte würden dazu gehören, nicht bloß um den ehemaligen Göttern dies rein menschliche Ansehn, sondern auch der Sage eine solche bestimmte Beziehung auf Troia und das mit Zustimmung der ganzen Nation zu geben. Wäre in dieser

²⁶⁾ Lachmann Zu den Nibelungen und zur Klage. Berlin 1836. p. 336.

langen Zeit die erste Idee der Sage festgehalten worden, so würde das Resultat für uns ganz unbegreiflich bleiben, da sich die Umgestaltung der Sage nur aus der Umgestaltung der Idee erklären lässt und umgekehrt. Somit kann denn auch in der homerischen Sage nicht mehr die Idee liegen, die sie einst als Mythos und in ganz andrer Form voraussetzlich hatte, sondern nur eine andre ihrer Erscheinung entsprechende, die wir eben unmittelbar aus und in ihr erkennen müssen und wozu uns die ursprüngliche mythische gar nichts nützt.

Homer beschreibt in der Ilias (Ξ, 153—353) das Beilager des Zeus und der Hera auf dem Ida mit vielen Zügen, durch die wir lebhaft an den *ἑρὸς γάμος*²⁷⁾ erinnert werden und an denen wir die homerische Erzählung noch als einen ziemlich unverblichenen Reflex desselben erkennen. Aber hiermit ist keineswegs die Bedeutung gefunden, die jenes Beilager für die Ilias hat und die darin eine ganz andre ist, als die dem *ἑρὸς γάμος* zu Grunde liegende von der Befruchtung der Erde durch den Regen im Frühjahr. Denn dem Dichter ist in jener Scene durchaus nur die Macht bedeutsam, mit der sie in den Gang der epischen Handlung eingreift; so gut der Hörer ihre Wirksamkeit als poetisches Motiv nur dann vollkommen empfand, wenn er Heras listigen Anschlag als solchen nicht aus den Augen verlor, so gut musste in dem Dichter die Bedeutsamkeit des Factums für die Folge der Ereignisse jeden Gedanken an dessen physikalische Bedeutung zurückdrängen. Uns scheint

²⁷⁾ Ueber denselben spricht vor allen ausgezeichnet Welcker im Anhang zu Schwencks Etym. myth. Andeutungen. Elberfeld 1823. 8. p. 267 sqq. Vgl. ausserdem Creuzer Symb. I, 25 sqq. ed. III. Böttiger Kunstmythologie II, 243 sqq. Höck Kreta. Bd. III, 312 sqq. Preller Demeter und Persephone. Hamburg 1837. 8. p. 243 sqq.

es freilich nahe zu liegen, das Symbolische sogleich zu erkennen, aber für den Dichter und seine Zuhörer hatte jene Erzählung nur in ihrem buchstäblichen Wortsinn und in dem speciellen Zwecke, zu welchem sie verwendet war, ihr eigentlichstes und einziges Interesse²⁸⁾).

Noch weit mehr aber als diese Partie müssten die Helden, wenn sie einst Götter waren, ihren ursprünglichen Gehalt abgethan und sich verwandelt haben, da sie als Menschen geschildert sind und für Menschen gehalten wurden. Liesse sich dennoch ein mythischer Bezug an ihnen als angeboren und nicht angesetzt nachweisen, so wird das für die Mythologie und die Geschichte der Sage interessant und wichtig, aber für das Verständniss der Bedeutung, welche die Sage in ihrer homerischen Gestalt hat, ohne Belang sein. Denn das bleibt doch ewig wahr und unumstösslich, dass das griechische Volk seinen Homer als eine lautere Quelle der Geschichte nahm; dass es an die Wirklichkeit des Krieges gegen Troia und an die Menschlichkeit der Helden glaubte; dass es ihm nie in den Sinn kam, an einen von der Erscheinung unterschiedenen Inhalt zu denken, und dass deshalb die homerische Sage keine andre Wirkung, keinen andern Einfluss, kein andres Interesse d. h. keine andre Bedeutung haben konnte als die, welche dieser Glaube von ihr zuliess. Wollen wir diese Bedeutung begreifen; so müssen wir uns ganz auf denselben Standpunkt stellen und die Dichtung ebenso unmittelbar auf uns wirken lassen, wie die Hellenen. Wenn daher die einen irren, welche der homerischen Poesie einen Sinn unterlegen, von dem weder der Dichter noch der Hörer ein Bewusstsein hatte und haben konnte, so irrt Forchhammer nicht minder, indem er nicht dem Hörer, wohl aber dem Dichter ein Bewusstsein

²⁸⁾ Nügelbach Die homer. Theologie p. 7.

von dem zuschreiben will, was die Ilias seiner Meinung nach eigentlich schildere²⁹⁾. Obgleich er zu dieser Behauptung theilweise durch die Rücksicht gebracht zu sein scheint, dass eine Dichtung keinen andern Gedanken haben könne, als den in sie hineingelegten und also in ihr liegenden: so ist es doch ganz unmöglich eine solche Trennung von Dichter und Zuhörer vorzunehmen und für jenen ein anderes Bewusstsein von dem Inhalte seiner Gesänge und der Bedeutung der Götter und Heroen zu setzen, als für diesen³⁰⁾. Aber es wäre damit auch noch nichts erwiesen, wenn es erwiesen wäre. Denn so lange nicht auch diejenigen, welche die Gesänge hörten, ein Bewusstsein von dem eigentlichen Gegenstande derselben hatten, so lange ihnen nicht Achill als der mündungslose Fluss mit flachen Ufern erschien: so lange wird man auch nicht sagen können, dass Veränderungen und Zustände der Ebene von Troia Inhalt und Bedeutung der Ilias seien. Dieser Inhalt, diese Bedeutung hätte nothwendig mit dem Dichter selbst wieder verloren gehen müssen. Es kann unter allen Umständen als die Bedeutung der homerischen Gesänge nur das angesehen werden, was die Griechen entweder mit Bewusstsein oder, wenn unbewusst, doch immer als auf sie wirkend und Einfluss übend heraus und in sich aufnahmen. Ein astronomisches oder physikalisches Factum könnte wohl zuerst eine mythische Vorstellung erzeugt und aus dieser, indem man sie umbildete und von der äussern Erscheinung, aus der sie hervorging, gänzlich ablöste, im Verlauf der Zeit die homerische Sage sich entwickelt haben; aber dann ist doch die poetische Auffassung des primitiven Naturobjects nicht mehr

²⁹⁾ Verhandlungen der siebenten Versamml. deutsch. Philologen. Dresden u. Leipzig 1845. 4. p. 25.

³⁰⁾ Nägelsbach a. a. O. p. 3 sqq.

Inhalt der durch mannigfache Umgestaltungen daraus hervorgegangenen Sage. Dass aber ein Dichter, der sonst Phantasie hat und zur Ergötzung des Volkes dichtet, mit Absicht und Bewusstsein physische Verhältnisse der troischen Ebene so, in diese homerische Form eingekleidet haben sollte, davon — ich gestehe es — habe ich geradezu keine Vorstellung. Wer hätte auch aus der Natur Heldengestalten erschauen sollen, dem das Leben keine bot oder der sie in der Geschichte nicht zu finden vermochte, von grossen geschichtlichen Ereignissen und Persönlichkeiten nicht ergriffen ward? Es liesse sich noch sehr vieles über diesen Gegenstand sagen, doch mag es mit dem Wenigen hier genug sein. Halten wir fest, dass der Gedanke der ersten Sage sich mit ihrer Form und mit der Zeit verändert und verliert, wir daher aus dem ehemaligen mythischen Hintergrunde einer Sage — einen solchen zugegeben — nicht auf ihren nachmaligen Inhalt schliessen dürfen und mit der ursprünglichen Göttlichkeit der Heroen, wenn wir so glücklich gewesen wären dieselbe zu entdecken, für das Erkennen der Bedeutung der Sage nichts gewonnen haben ³¹⁾.

Nachdem wir gesehen, dass die Gründe für Entstehung der Sagen aus Mythen, der Helden aus Göttern unzulänglich seien, eine solche Betrachtungsweise ausserdem für das Verständniss der Bedeutung der Sage ohne jeden Gewinn, sind wir negativ darauf geführt worden, für die Sagen, zunächst freilich nur der Möglichkeit nach, einen geschichtlichen Ursprung anzunehmen, sie geschichtlich zu deuten. Die folgenden

³¹⁾ Oder man müsste denn mit Uschold meinen, man habe die Pointe des Vergleichs zwischen der mit ihrer Arbeit aus dem Gemache tretenden Helene und der Artemis mit goldener Spindel (J, 120 sqq.) erst begriffen, wenn man wisse, dass Helene und die Mondgöttin Artemis eins seien; so auch werde uns erst klar, warum Helene spinne und dem Telemach jenen Kummer stillenden Trank biete.

Betrachtungen sollen nun versuchen, positiv dasselbe zu lehren.

Von dem Eindrücke, den grosse hervorstechende Persönlichkeiten auf ihre Umgebung machen, ist im allgemeinen schon im vorhergehenden die Rede gewesen. Ich will das dort Gesagte hier durch einige Beispiele erläutern. Ich wähle dieselben aus einem dem griechischen etwas fern liegenden Gebiete, da sie besonders deshalb die Hineinbildung mythischer Elemente in die Geschichte und der Geschichte in die wunderbare Sage deutlich machen können, weil wir über die Helden, um welche die Dichtung spielt, historisch unterrichtet sind. Zuerst also sei der Sagen gedacht, welche wir unter dem Namen der karolingischen zusammenfassen. Dieselben sind so geartet, dass, wenn wir von den Helden und Völkern, mit denen sie sich beschäftigen, nicht anderweitig Kenntniss hätten, diejenigen, welche der theistischen Sagendeutung anhängen, mit leichter Mühe uns den *König Karl, Roland, Ganelon, Aimery de Narbonne, Gérard de Roussillon* u. v. a. zu ehemaligen Göttern machen und dafür in ihren Namen und den von der Dichtung ihnen zugeschriebenen Thaten so schlagende Beweise und Gründe zu besitzen glauben würden, als sie in den meisten Fällen bei den griechischen Heroen weder beigebracht haben noch beibringen konnten. Wir wissen wie sehr sie irren würden. Wir unseres Theils verzichten gern darauf, die Geschichte aus der Sage um einzelne Data zu bereichern, können aber nicht anders als behaupten, dass jene Helden historische Personen sind, die, wie immer in Wahrheit sie gewesen sein mögen, in der Sage gefeiert und verherrlicht worden sind; dass sie einen Charakter besaßen, durch welchen das Volk in irgend einer Weise veranlasst ward, sie und so zum Gegenstande der Dichtung zu machen; oder endlich dass, wäre ihre Unpersönlichkeit zu erweisen, ihr Bild dennoch aus

einer heldenhaften Zeit, aus einem frischen bewegten Kämpferleben hervorgegangen ist. In allen Fällen sind und bleiben sie geschichtlich, sind sie der Abdruck und Widerschein einer vergangenen Menschenwelt, die reich an ausgezeichneten Persönlichkeiten, ruhmwürdigen Thaten, an frohen und schmerzlichen Seelenbewegungen die Erinnerung daran in den Sagen verewigt hat. Ja ich stimme gern der Ansicht Fauriels³²⁾ bei, dass die Sagen manches historische enthalten, was in den Chroniken ausgelassen ist oder was jene wahrer und besser darstellen als diese. — In wie wunderbare Sage ist König *Artur* verflochten mit seiner Tafelrunde und doch ist er eine historische Person, der letzte Fürst der Briten, welcher den Beinamen eines Königs führte und sich auszeichnete durch die Anstrengungen, die er zwischen den Jahren 517—542 machte, um gegen die Sachsen die Unabhängigkeit seines Landes zu vertheidigen³³⁾. Und die nordischen Heldenlieder und Sagen, so wie die altspanische Romanze, ruhen sie nicht alle auf historischem Grunde? ist der *Cid* nicht eine historische Person? sind seine Kriege gegen die Mauren nicht einst wirklich geführt? haben nicht selbst die sonst wenig poetischen Ditmarsen ihrer Väter und die eigenen Thaten in Liedern gefeiert³⁴⁾? — Um ein Beispiel aus nächster Nähe zu wählen, so erzählt die Sage von *Faust*, dass er mit dem Teufel ein Bündniss machte und dadurch Dinge zu thun im Stande war, die einem gewöhnlichen Menschenkinde unmöglich sind. Denken wir uns diese Sage entsprechend auf griechischem Grund und

³²⁾ De l'origine de l'épopée chevaleresque du moyen-âge. Paris 1832. 8. p. 101 sq.

³³⁾ Fauriel a. a. O. p. 6 sq.

³⁴⁾ Johann Adolfis (gen. Neocorus) Chronik des Landes Ditmarschen. Aus der Urschrift herausgegeben von F. C. Dahlmann. Kiel 1827. 8. Bd. I, 175 sqq. II, 559 sqq.

Boden, so würden Forchhammer, Uschold und alle, welche ihrer Richtung zugethan sind, uns beweisen, dass es mit der Geschichtlichkeit des Faust nichts sei. Uschold würde in ausführlichen Deductionen darthun, dass die vielen mythischen Züge, die in jener Sage sich finden, die übermenschlichen Eigenschaften, in deren Besitz wir Faust sehen, sein Wissen überhaupt und seine medizinischen Kenntnisse insbesondere eine musterhafte Darstellung des Apollon geben; dass Gretchen in der Scene, wo sie das Lied singt: Meine Ruh ist hin, nur deshalb spinne und ihrer Mutter nur deshalb den verhängnissvollen Trank reiche, weil sie ursprünglich Mondgöttin gewesen. Forchhammer hinwiederum würde zeigen, dass der Name *Χείρων* einen Giessfluss, von *χέω* und *ῥέω*³⁵⁾, bedeute und ganz klar beweise, dass wir es hier nicht mit einer wirklichen Person und der Darstellung von Vorgängen aus dem Menschenleben zu thun haben, sondern mit einem Naturphänomen, dem Gewitter, welches zu betrachten sei als ein Bündniss des Wassers (Faust = *Χείρων*) und des Feuers (Mephistopheles). Und von dem götheschen Gedicht würde Forchhammer vielleicht behaupten, dass wir seine Schönheit und Tiefe gar nicht verstehen, sobald wir nicht wüssten, dass in ihm die Vorgänge des Gewitters dargestellt seien. Es bedarf keiner Bemerkung, um zu zeigen, wie weit diese Deutungen an der Wahrheit vorbeischiessen würden. Wir nach unsern Grundsätzen würden aus der Sage von Faust folgern, dass es nicht mit Gewissheit zu entscheiden sei, ob Faust einst gelebt habe; doch sei es recht wohl möglich. Existierte er einst, so werde er in seinem Charakter oder sonstwie Veranlassung gegeben haben, die Sage von ihm zu dichten,

³⁵⁾ Forchhammer Hellenika. Bd. I. Berlin 1837. p. 21.

welche auch darum schon als geschichtlich zu betrachten sei, weil sie zeige, dass zur Zeit ihrer Entstehung der Glaube an Teufelsbündnisse und an alles übrige, was an die Person des Faust sich angelehnt hat, mit lebendiger Kraft die Gemüter erfüllte. Ich wüsste nicht was hiergegen einzuwenden wäre und durch die Geschichte selbst nicht bestätigt würde. Denn Faust hat einst wirklich gelebt, er war zu Knitlingen in der Nähe von Maulbronn geboren³⁶⁾, und der Glaube seiner Sage ist der Glaube seiner Zeit. — Warum doch sträubt man sich, dieselbe Entstehung von Sagen bei den Griechen anzunehmen? von den Griechen gelten zu lassen, wofür ihre heutigen Nachkommen noch in neuster Zeit Belege gegeben haben? „Il est des faits poétiques, sagt Edgar Quinet³⁷⁾, qui, sous des accessoires fabuleux, peuvent être très réels. De nos jours, nous avons eu de cela un exemple frappant qui ne doit point être perdu. Il a été donné à notre temps d'observer dans des faits très authentiques, dans ceux de la guerre des Grecs contre les Turcs, l'effort d'une mythologie naissante, qui rappelle, par beaucoup de points, l'esprit de l'antiquité héroïque. A presque tous les Klephtes, nos contemporains, sont attribués des actions surhumaines. Que manque-t-il, dès le présent, à Karaiskaky, à Botzaris, à Tzamados, à Nikitas le turcophage, pour devenir, entre nos mains, autant de types généraux? Ils conversent avec leurs sabres, avec les têtes coupées, avec les fleuves où ils passent, avec la montagne qu'ils gravissent; les oiseaux aux ailes d'or leur parlent leur langue magique. D'ailleurs un seul d'entre eux accomplit dans la tradition des actions pour

³⁶⁾ Fr. H. v. d. Hagen Ueber die ältesten Darstellungen der Faustsage. Berlin 1844. 8. p. 2.

³⁷⁾ Revue des deux mondes. Quatr. Sér. Tom. VII. (Paris 1836.) p. 483.

lesquelles suffirait à peine une armée entière. En est-ce assez pour me démontrer, que ces hommes que j'ai vu de mes yeux et touchés de ma main ne sont que des êtres de raison, et qu'ils n'existent qu'en vertu d'un poème inventé par l'orgueil populaire?

Alle diese Beispiele, ich weiss es, beweisen nicht, was sie auch gar nicht sollen, dass jede Heldensage auf geschichtlichem Grunde ruhen muss, aber das Wenigste, was sie beweisen, ist die Möglichkeit davon. Und das genügt. Denn nun darf man doch nicht mehr ohne weiteres behaupten, dass es keine Sage, die aus geschichtlichen Elementen sich aufgebaut habe, oder gar dass es kein andres Epos gäbe, als die Darstellung der Natur als Geschichte; nun wird man bei jeder Heldensage, da sie unverkennbar als geschichtlich auftritt, doch erst untersuchen müssen, ob sie nicht auch wirklich ein Recht dazu habe.

Es sind aber nicht blos grosse Individuen, welche das Volk ergreifen und zur Bildung von Sagen, deren Mittelpunkt sie werden, veranlassen, sondern auch grosse geschichtliche Ereignisse. Der Unterschied scheint auf den ersten Blick gering, da grosse Ereignisse grosse Charaktere zu erzeugen oder diese jene herbeizuführen, also beide eng miteinander verbunden zu sein pflegen. Gleichwohl ist ein Unterschied zu machen. Wenn ein Held in seinem individuellen Werthe und ohne Rücksicht auf das Gewicht der Begebenheiten, in welche er mitwirkend eingreift, aufgefasst wird, so tritt die allgemeine Wichtigkeit jener Begebenheiten — vorausgesetzt dass sie eine solche überhaupt hatten — mehr oder weniger hinter den Helden zurück. Dieser überwiegt und verschlingt gleichsam das Ereigniss; es ist nur in ihm und durch ihn. Nun giebt es aber geschichtliche Begebenheiten, die in ihrer Bedeutsamkeit so sehr sich kundgeben, dass die einzelnen Personen, welche handelnd in

ihnen auftreten, nur als daran betheiligt erscheinen und in dem Ereignisse aufgehn. Denken wir uns ein Volk, welches bisher in der Abgeschlossenheit seines väterlichen Bodens, nur in freundlichem oder feindlichem Verkehr mit seinen nächsten Nachbarn gelebt, von der Draussenwelt und fremden Nationalitäten kaum durch Hörensagen etwas erfahren hat. Wenn ein solches Volk zum erstenmal mit einem fremden, durch Abstammung Sitte Kultur und Religion von ihm verschiedenen aneinander geräth; wenn es in eine ihm bis dahin unbekannte Welt tritt und sich freudig oder unangenehm berührt fühlt durch die ganz neuen Verhältnisse; wenn es in grossartigerem Kampfe seiner vollen Kraft und Tugend, seines volksthümlichen Werthes sich bewusst wird: so muss sein Geist durch alle diese mannigfaltigen Eindrücke auf das allerhöchste erregt werden. Es kommen da zwei Volksthümlichkeiten in Conflict, die sich gegenseitig mehr oder weniger ausschliessen und, nachdem sie sich einmal feindlich berührt haben, nicht mehr nebeneinander bestehen können, sondern nur jede auf den Trümmern der entgegengesetzten. In solchen Kämpfen handelt es sich um Tod und Leben einer Nationalität, darum werden sie von jeder Seite mit so viel Anstrengung und Erbitterung geführt, darum nimmt jede Partei auch geistig so lebhaften Antheil an den Entscheidungen.

Die Sagen von Karl dem Grossen schildern ihn stets kriegsführend und erobernd und lassen ihn nicht mehr Kriege unternehmen, als er wirklich geführt hat. Aber sie haben, so zu sagen, die Motive und Schauplätze dieser Kriege umgekehrt. König Karl richtete seine Unternehmungen grösstentheils gegen die Völker jenseits des Rheins; er unternahm zwei- oder dreiunddreissig Züge gegen die Sachsen und nur einen und noch dazu unglücklichen gegen die Araber in Spanien. Nichtsdestoweniger beschäftigen sich die Sagen

gar nicht mit seinen überrheinischen Kriegen und Eroberungen; es sind die Königreiche der Saracenen, welche sie ihn erobern, die Anhänger Muhameds, die sie ihn bekehren lassen³⁹⁾. Man würde sehr Unrecht thun, wollte man den Grund hiervon ausschliesslich in der grössern Neigung finden, welche die Bewohner des südlichen Frankreichs zu Gesang und Dichtkunst hatten. Er liegt vielmehr hauptsächlich darin, dass zwischen Franken und Arabern ein weit schärferer Gegensatz bestand, als zwischen Franken und Sachsen, und dass folglich auch die geistigen Bewegungen aus dem Kampfe jener beiden Völker weit lebhafter und allgemeiner sein mussten als die, welche der Krieg zwischen den stammverwandten Franken und Sachsen herbeiführte. Hier war es also nicht die grosse Persönlichkeit König Karls oder das Ausserordentliche seiner Thaten, wodurch alle diese vielen Sagen erzeugt wurden, sondern das Ereigniss selbst, der Zusammenstoss der Araber und Franken, zweier entgegengesetzter Volkscharaktere. Und wenn diese Sagen auch natürlich je einen oder mehrere Helden zum Mittelpunkte haben, so ist doch nicht die Individualität des Helden und die persönliche Theilnahme an ihm der Kern und das Wesen der Sage, sondern der Kampf selbst, den darzustellen und sichtbar werden zu lassen der Held blos das Mittel ist. Auf diese Weise erklärt sich, wie man in freier, aber von wirklich geschichtlichen Verhältnissen geleiteter Phantasie an die verschiedensten Personen, ohne grade durch sie und ihre individuelle Bedeutsamkeit dazu aufgefordert zu sein, Kämpfe gegen die Saracenen anschliessen und während der Kreuzzüge diesen südfranzösischen Sagen so viel Antheil zuwenden konnte. Es walteten in ihnen dieselben geistigen Interessen, welche bei den Kreuzzügen betheiligt waren.

³⁹⁾ Fauriel a. a. O. p. 20 sq.

Die geistige Erregung durch diese fand in jenen älteren Sagen, nachdem man sie den veränderten Sitten angepasst hatte, ihren entsprechenden Ausdruck. Deshalb konnte man auch mit gutem Grunde, obgleich gegen alle pragmatische Geschichte, Karl den Grossen eine Kreuzfahrt nach Jerusalem unternehmen lassen. Es ist das ein Anachronismus, der aber dennoch in seiner Berechtigung anzuerkennen ist; er entsprang aus den beiden geschichtlichen Thatsachen, dass Karl der Grosse Krieg gegen Araber geführt und dass späterhin die Kreuzzüge gleichfalls gegen Anhänger Muhameds gerichtet waren. Beide Conflicte erweckten dieselben Gefühle, berührten dieselben Interessen und konnte somit der eine für den andern gesetzt werden, ohne der Wahrheit der Sage zu nahe zu treten; auch nicht der geschichtlichen Wahrheit, wenn man das „geschichtlich“ nur recht versteht.

Machen wir von diesen Betrachtungen eine Anwendung auf die troische Sage. Was hat es unwahrscheinliches anzunehmen, dass einst wirklich ein Krieg, in welcher Art auch immer, gegen Troia geführt sei, in dem gleichfalls eine Antagonie der Volkscharaktere sich offenbarte? dass dieser Krieg in Sagen und Liedern mancherlei Art und von verschiedenen Stämmen gefeiert worden? dass die Lieder, nachdem man in den grossen Wanderungen von der Westküste Kleinasiens Besitz genommen, zu weiterer Ausbildung und neuer Gestaltung gediehen und wegen der Beziehungen, welche die Sage, schon ihrem Ursprunge nach, auf das gegensätzliche Verhältniss der Hellenen zu den Orientalen, diesen Angelpunkt der ganzen griechischen Geschichte, zu liess, zu allen Zeiten des griechischen Lebens ihre Bedeutung und ihren Beifall behalten haben? Und vielleicht war es mehr als ein blosser Zufall, dass die homerischen Lieder, nachdem sie Jahrhunderte dem Volke vorgesungen waren, kurz vor dem Ausbruche der grossen Perserkriege aufge-

schrieben wurden, jener Kriege, mit welchen die lange Reihe von Kämpfen begann, in denen der bis dahin an Homer gleichsam theoretisch entfaltete Geist seine ganze Kraft und Tugend im Gegensatze gegen den Orient nun auch praktisch zu bewähren berufen war.

Eine andre Ansicht, die sich vielen empfohlen hat, ist von Völcker aufgestellt worden³⁹⁾: dass die Wanderung der aiolischen Kolonisten nach Asien Veranlassung und Grundlage für die Sage vom troischen Kriege gewesen sei. Sie könnte eine neue Stütze an dem zu gewinnen scheinen, was eben über die Benutzung der Sagen von Karl dem Grossen zur Zeit der Kreuzzüge bemerkt ist. Jedoch ist dabei nicht zu übersehn, dass analog dann auch für die troische Sage ein, wenn auch anders gestaltetes, Factum anzunehmen wäre, welches die Wanderungen nur neu gedichtet hätten, und zwar ein Factum, in welchem dieselben Interessen, wie die durch die Ansiedlungen auf Kleinasien Westküste erregten berührt wurden. Warum aber als ein solches nicht einen Zusammenstoss zwischen Hellas und jenen Küstengegenden noch vor den Wanderungen annehmen, da doch der Umstand, dass tausende von Menschen sich nach Asien übersiedelten, eine lange vorher bestandene Bekanntschaft mit den neuen Wohnplätzen voraussetzt? Die Gründe, mit welchen Völcker seine Hypothese stützt, sind mir nicht überzeugend und die homerischen Gedichte, unsre einzige Quelle, widersprechen ihr⁴⁰⁾. Ich muss gegen Völcker

³⁹⁾ Allgem. Schulzeitung 1831. II. no. 39—42. p. 305 sqq. Die Priorität dieser Ansicht ist in Anspruch genommen und weitläufig ausgeführt von E. Rückert *Troja's Ursprung, Blüthe, Untergang u. Wiedergeburt in Latium*. Hamburg u. Gotha 1846. 8. So fasst den troischen Krieg auch Uschold in seinem genannten Buche.

⁴⁰⁾ Unerheblich ist, was gegen Völcker bemerkt wird von Plass *Versuch über den trojanischen Krieg als historische Thatsache* (in

ebenso die Geschichtlichkeit eines troischen Krieges vor den aiolischen Colonien festhalten, als gegen alle die, welche aus den entgegengesetztesten Gründen an der Existenz Troias überhaupt oder des troischen Krieges gezweifelt haben⁴¹). Wie dem auch sei, jedenfalls muss man, wie von

seiner Vor- und Urgeschichte der Hellenen. Bd. I. Leipzig 1831. p. 439—477; vorher in Seebodes N. Archiv. 1828.

⁴¹) Wen die Untersuchungen für und gegen Troia und den troischen Krieg interessieren, der findet eine reiche aber ganz nutzlose Litteratur darüber vor, die namentlich durch des Dio Chrysostomos Or. XI (s. S. 40 not. 123) veranlasst worden ist. In dem verschiedensten Sinne haben den troischen Krieg angezweifelt und verflüchtigt: Jacob Hugo Vera historia Romana. Rom. 1655. 4. Die tollsten Phantasien werden in diesem Buche vorgetragen und auf gleich tolle Weise begründet: Die Zerstörung Troias sei eine Vorherbeschreibung der Zerstörung Jerusalems durch Nebucadnezar und Titus; die Ilias enthalte Christi Leben und Sterben u. s. w. Dagegen erhoben sich Eberh. Rud. Roth Diss. de bello Troiano. II PP. Jenae 1672 u. 1674. 4. und J. H. von Seelen Homerus passionis Christi testis a Hugone productus reicitur. Lubec. 1722. 4. Aehnlich wie der belgische Kanonikus und Jesuit Hugo, der auch die Harpyien auf die Niederländer, die Räuber der katholischen Kirchengüter, deutete, behandelte den Homer der holländische Prediger Gerhard Croese (geb. 1642 zu Amsterdam, gest. 1710 zu Dortrecht) *Ομηρος ἑβραῖος* sive historia Hebraeorum ab Homero Hebraicis nominibus ac sententiis conscripta in Od. et Il. Tom. I. Dordrac. 1704. 8. Glücklicherweise ist von diesem Buche nur der erste Band erschienen, der unter anderm die Behauptung aufstellt, dass die Ilias die Belagerung und Eroberung Jerichos und anderer Städte Kanaans durch die Jsraeliten unter Josua schildere. — Mehr der Auffassung von Völcker nähert sich die Hermanns von der Hardt, der an mehreren Stellen seiner Aenigmata prisci orbis. Jonas in luce in historia Manassis et Josiae etc. Helmstad. 1723. fol., worin früher einzeln erschienene Abhandlungen z. B. Pygmaeorum, Gruum et Perdicum bellum. Lips. 1713. 8. (p. 29—99), Circe Homeri. Helmst. 1716. 8. (p. 142—161), Equus Troianus. ibid. 1716. 4. (p. 130—132) wiederholt sind, über die homerische Sage handelt und p. 30 sich folgendermassen äussert: Ilias viri arguti pro seculorum istorum decore est belli Graeci in Boeotia apud Phlegyam s. Orchomenum vividissima imago, sub umbra Asiatici soli. Theatrum externum in Asia, mens et actio vera in Graecia, in Boeotia. — Anders aber nicht besser ist was John Maclaurin A dissertation to prove that

der Wahrheit und Wirklichkeit geschichtlicher Kämpfe, von dem Sturm äusserer Begegnisse, welcher die Brust bewegt,

Troy was not taken by the Greeks (Transact. of the R. Soc. of Edinb. Vol. I. (1788. 4.) p. 43—62; deutsch in den Philos. u. histor. Abhandlungen der Edinburger Societät übersetzt von Buhle. Th. I. 1789. no. 4.) und Jacob Bryant A dissertation concerning the War of Troy and the Expedition of the Grecians as described by Homer; shewing that no such expedition was ever undertaken and that no such city of Phrygia existed. London 1796. 4. (deutsch von G. H. Nöhden. Braunschweig 1797. 8.), vgl. Neuer Teutsch. Merkur. 1797. St. 3. p. 247 sqq. wo von Lenz ein Auszug aus Bryant gegeben wird. Bryant hält den troischen Krieg für eine poetische Erfindung Homers, die er, um ihr die rechte Wirkung zu sichern, allerdings in eine bestimmte Gegend von Troas verlegt habe. Gegen ihn schrieb J. B. S. Morritt A vindication of Homer — in answer to two late publications of Mr. Bryant. London 1798. 4. (franz. in Lechevalier (S. 91 not. 53) Tom. III, 1—188), was Bryants Some Observations upon the Vindic. of Homer by Morritt. Lond. 1799. 4. und W. Vincents A review of Mr. Morritts Vindic. of H. Lond. 1799. 8. veranlasste. — Zu den Vertheidigern Troias und des troischen Krieges, die besonders den Dio Chrysostomos bekämpften, gehören: Joh. Columbus Diss. de Troia capta. Upsal. 1679. 8. G. Kirbach Homerus a Dione Chrys. vindicatus. Vitteb. 1687. 4. Gundling Observationes selectae ad rem litter. spectantes. Halae 1701. 8. Tom. III, 1—58. J. Nessel Diss. de veritate excidii Troiani, contra Dion. Chrys. Upsal. 1724. 8. Corn. Sieben Sermo academicus pro Troia capta, oppositus Dion. Chr. Orat. *ὕπερ τοῦ Ἰλίου μὴ ἀλῶναι*. Lugd. Bat. 1727. 4. Observations sur le discours, dans lequel Dion combat l'opinion de la prise de Troie par les Grecs (in den Vies des anciens orateurs Grecs. Paris 1752. 8. Tom. II, 163—177). Ad. H. Arnberg Hypothesis Dionis Chrys. de Ilio non capto. III PP. Upsal. 1800 sqq. 4. — Noch finde ich angeführt Grossgebaur *Διασχευσις* de Troia non capta. Nic. Capasso Ragionamento dell' Incendio e Presa di Troja (in Miscellanea di varie operette. Venez. 1744. 12. Tom. VIII, 401—425. Rich. Chandler The history of Ilium or Troy. Lond. 1802. 4. — Den Zweifel an der 10j. Belagerung Troias verhandeln Fourmont in der Hist. de l'Ac. des Inscr. Tom. III, 76—88 ed. 8. und Banier (S. 82 not. 39); den über Helenes Nichtanwesenheit in Troia (vgl. Stesichor. fr. 29 Bgk.) Burigny Difference des traditions sur Hélène et sur la guerre de Troye (Hist. d. l'Ac. d. Inscr. Tom. xxix, 45—49), Vinc. Nolfi da Fano Elena restituita alla fama della pudicizia. Venez. 1646. 4. (?).

dass sie in Wellen epischer Sagendichtung überflutet, so davon überzeugt sein, dass ein Volk, welches eine Ilias und Odyssee dichten konnte, auch im Stande gewesen sein müsse, eine zu handeln und in sich zu erleben.

Zweites Kapitel.

Das subjective Element der Sage.

Wenn es mir, wie ich hoffe, gelungen ist, davon zu überzeugen, dass objectiv Sagen aus Geschichte, aus Anlass grosser Persönlichkeiten oder bedeutsamer Ereignisse sich bilden, so können wir jetzt den subjectiven Ursprung der Sagen verfolgen. Als aus dem Früheren gewonnenes Resultat wünsche ich dabei festgehalten, dass geschichtliche Momente, gleichviel ob Personen oder Thatsachen, eine Empfindung in den betheiligten Gemüthern hervorbringen, wovon diese lebhaft ergriffen werden. Von hier aus nun wollen wir versuchen, uns die weitere Entstehung der Sagen klar zu machen, indem wir zunächst die Natur jener Empfindung betrachten.

Als die Grundstimmung der menschlichen Seele ist das bange Gefühl von der Ohnmacht und Unvollkommenheit des vereinzelt Daseins zu bezeichnen, woraus auch mit Recht der Ursprung der Religion abgeleitet wird. Dies Gefühl sucht der Mensch los zu werden in dem Streben nach Entwicklung und Vervollkommenung seiner Kräfte und verfolgt beides auf verschiedenen Wegen. Als eine der ersten Folgen davon darf man die Association zur Familie, zu grösserer Volksgemeinschaft, endlich zum Staate ansehen; auch die zur Freundschaft. Je grösser der Verband ist, dem der Einzelne angehört, um so stärker, also glücklicher fühlt er sich. Ein andres Mittel, das Gefühl der Ohnmacht aufzu-

heben, ist die Ausbildung des Körpers. An Schönheit und Grösse des Leibes, an Kraft und Gewandtheit andern überlegen zu sein, flösst jedem ein gewisses Bewusstsein von Vollkommenheit ein; wie das gegenseitige Bewusstsein nicht verschieden ist von dem unserer Schwäche und uns ein Antrieb wird, zu erringen was uns fehlt. Dasselbe Motiv liegt in den letzten Gründen allem Streben nach Herrschaft und Reichthum, nach Glanz, Auszeichnung, Ehre und Ruhm unter, weil im Besitz von allem diesen das Gefühl persönlicher Obmacht, individueller Tüchtigkeit und dadurch der Befriedigung sich erzeugt. Oder aber dies Aufheben der Ohnmacht wird in der Ausbildung des Geistes gesucht, also entweder in praktischer Klugheit, Schlaueit, List oder in Wissenschaft und Kunst oder in edler Gesinnung und sittlicher Reinheit. Bei der Ungleichheit der Gaben nun, vermöge welcher nicht jeder im Stande ist sich bedeutend über das Mass des Gewöhnlichen zu erheben, wonach doch gleichwohl in allen das Verlangen lebt, werden schwächere Naturen zum Anschluss an diejenigen genöthigt sein, welche wirklich ausgezeichnet sind. Denn indem sie sich mit diesen in Verbindung gesetzt und somit der Theilnahme an deren Ansehn, Kraft, Reichthum, Ehre in irgend einer Weise versichert haben, übertragen sie einen Theil jener Vorzüge und Auszeichnungen auf sich und erlangen dadurch ein Gefühl, welches dem über den eigenen Besitz sich annähert. An sich unverächtlich wird dies Gefühl nur lächerlich, sobald es sich nicht begnügt, in dem Abglanze der Grösse sich wohlzufühlen, sondern vermeint, mit demselben wie mit eigenem Lichte glänzen zu können. Wir werden es nicht tadeln, wenn jemand ein freudiges Bewusstsein darüber empfindet, dass er zu einem Geschlechte gehört, welches ausgezeichnete Mitglieder aufzuweisen hat. Man ist zu allen Zeiten, ausser der unsrigen, geneigt gewesen, den Nach-

kommen berühmter Männer, wenn sie dessen nicht geradezu unwerth waren, Ehre zu erweisen, weil es schien als hafte etwas von deren Vortrefflichkeit noch an ihnen; man schätzte sie als den Widerschein untergegangener Grösse, wie von der Sonne das Abendroth.

Betrachten wir von dem eben angedeuteten Gesichtspunkte aus das Interesse, welches sich an Helden und grosse Ereignisse knüpft, so werden wir finden, dass es dieselben Quellen hat. Ganz allgemein gefasst geht es hervor aus der subjectiven Ohnmacht, die durch Hingebung an die grosse That sich mindert, weil in dieser That die Kraft menschlicher Natur sichtbar ist⁴²⁾. Je näher die That uns angeht, die Helden uns stehn, desto lebendiger werden wir an der Vortrefflichkeit, die wir anschauen, die Gewissheit unserer eigenen zu haben glauben. Das Volk bewahrt das Andenken an seine Helden und das, was es selbst einst grosses vollbrachte, in der Erinnerung, weil es daraus einen Reichthum seliger Empfindungen schöpft, die aus dem Aufheben des Gefühls der Ohnmacht entspringen. Da wir aber an nichts uns hingeben, nichts lieben und bewundern, von nichts uns ergreifen lassen können, ohne zum Theil es selbst zu werden: so schafft die Theilnahme an Helden und Heldenthaten nicht blos jene wohlthuende, von der Vollkommenheit, der wir uns hingeben, ausströmende Empfindung, sondern vervollkommnet uns auch selbst, hebt also nicht blos vorübergehend das Gefühl der Ohnmacht auf, sondern mindert diese sogar. Wie man stets das Aufstellen erhabener Vorbilder und mit Recht für das beste Mittel gehalten hat, zur Nacheiferung und folglich zur Ausbildung

⁴²⁾ Vgl. S. 151. — Aus diesem Gefühle subjectiver Ohnmacht möchte ich auch den vorherrschend wehmütigen Charakter aller Volkspoesie, den auch die homerische hat, ableiten.

zu entflammen: so konnte das Festhalten vortrefflicher Vorfahren in der Erinnerung wegen der verwandtschaftlichen Beziehungen die man zu ihnen hatte, um so weniger ohne einen solchen Einfluss bleiben ⁴³⁾; der nach Verschiedenheit der Geister, die sich ihm aussetzten, verschieden, am bedeutendsten aber bei denen sein musste, die selber durch ihre äussere Stellung zu Vorbildern und Vorkämpfern ihres eigenen Volkes berufen waren: bei den Königen und den edlen Geschlechtern.

Was bis hier über das objective und subjective Element der Sage auseinandergesetzt ist, enthält gleichzeitig die Antwort auf die Frage nach der Zeit, in welcher Sagen entstehen d. h. in welcher die beiden Elemente derselben sich vorfinden. Zu Zeiten, in welchen eine Gemeinschaft noch zu keiner bemerkenswerthen Entwicklung gediehen ist, wird einerseits das Verlangen darnach, sobald es einmal geweckt ist, sehr lebhaft, andererseits viel Gelegenheit und Möglichkeit gegeben sein, sich vor andern hervorzu-
thun. Beides muss in demselben Grade, wie die Entwicklung wächst, abnehmen, da durch sie Auszeichnung immer schwieriger und das Gefühl subjectiver Ohnmacht, mithin auch das Verlangen, dieselbe durch eigne That oder durch Anschauen fremder aufzuheben, immer schwächer wird. Hiermit ist Anfang und Ende der Sage gegeben. Sie entsteht, wenn der Geist anfängt sich in der Weise zu entwickeln, dass Persönlichkeiten auftreten und Thaten geschehn, welche das Volk lebhaft ergreifen und ihm das Bild

⁴³⁾ Bulwer Lucrezia. Berlin 1846. Bd. I, 135: „Für edle, nach dem Besseren strebende Gemüther giebt es keine beredtere Aufforderung zur Ehrenhaftigkeit, Wahrheitsliebe und zu erlaubtem Ehrgeiz, als diese stummen und ernsten Rahmen [Ahnenbilder], aus denen unsere Väter, die der Tod gleichsam zu unsern Penaten gemacht, zu uns herabblicken.“

dessen, was es sein könnte und sollte, eindringlich vor die Seele stellen; sie muss aufhören, wenn Helden und Heldenthaten selten werden oder das Gefühl dafür durch Verringerung des Gegensatzes zwischen Helden und Nichthelden sich abstumpft. Ausser diesen wesentlichen Gründen für das Aufhören der epischen Sagenbildung lassen sich noch manche andre anführen: der Untergang der monarchischen Staatsform, mit welcher das Institut der Sänger, wie wir bald sehen werden, also der eigentlichen Sagenbildner seiner vornehmsten Stütze beraubt wurde und zugleich die persönliche Auszeichnung, das ritterliche Sich-hervorthun, Sich-emporheben des Einzelnen sein Gebiet verlor; die Verbreitung der Schreibekunst, welche, indem sie einen Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten, der früher nicht gekannt war, hervorrief, das Interesse von der mündlich vortragenen Volkssage mehr ablenkte und die Entstehung einer geschriebenen, lesbaren, kunstmässigen Dichtung begünstigte, so wie andererseits das freie Spiel der Phantasie mit geschichtlichen Thatsachen hemmte; die grössere Ausbildung der lyrischen Poesie, welche die Empfindung mehr für sich und nicht wie das Epos an einer Erzählung darzustellen lehrte; die schon früh sich verbreitende Philosophie, welche den Geist nüchtern und für die Begeisterung an Helden und Heldenthaten, für ideale Auffassung des Lebens unempfindlicher machte; das Aufkommen der Geschichtschreibung endlich, welche der Sage ihr wesentlichstes Element, das Idealisieren des Thatsächlichen nahm und das Factum in grösserer oder voller Objectivität festhielt. Dies und anderes hat mehr oder weniger Einfluss auf das Aufhören der Sagenbildung geübt⁴⁴⁾.

⁴⁴⁾ Vgl. O. Müller Prolegg. zu einer wissensch. Mythol. Kap. IX. p. 169—190.

Fassen wir noch einmal das Ergebniss der beiden vor-
 ausgehenden Kapitel zusammen, so hatten wir als die bei-
 den Elemente der Sage den äussern geschichtlichen Stoff
 und die innere daraus entspringende Empfindung gefunden.
 Jedes für sich oder beide ohne wechselseitige Beziehung
 auf einander und Durchdringung würden noch nicht eine
 Sage abgeben. Der geschichtliche Stoff für sich würde als
 in die Zeit fallend mit dieser vorübergehn, wenn nicht die
 Empfindung Veranlassung würde ihn festzuhalten, oder er
 würde eben als reine Geschichte aufbewahrt werden. Die
 Empfindung ihrerseits würde für sich gleichfalls entweder
 mit der Zeit schwinden oder, ohne Rücksicht auf das äus-
 sere Object, welches sie erzeugte, gefasst, in lyrischer Form
 erhalten werden. Aber beide Elemente in gegenseitiger
 Durchdringung geben die Sage⁴⁵⁾, welche sich nunmehr be-
 stimmen lässt als eine durch Tradition fortgepflanzte Erzäh-
 lung, welche das Andenken an nationale Helden und Er-
 eignisse, von denen das Gemüt lebhaft ergriffen und ange-
 zogen wurde, bewahrt, dem Volke Vorbilder seines Lebens
 und Handelns aufstellt und somit zu seiner nationalen Ent-
 wicklung förderlich ist⁴⁶⁾.

⁴⁵⁾ In der natürlich das lyrische Element fehlt, weil die Em-
 pfindung in dem Factum selbst objectiviert ist. Sobald das Gefühl
 anfang gegen das Factum abzustumpfen, aufhörte aus ihm die Em-
 pfindung zu nehmen, suchte man es zu reizen durch wunderbare
 Ausschmückung des Factums oder trennte die Empfindung ganz von
 der That. Ein Mittelding bilden die lyrischen Epen. In der ältern
 Sage ist das Lyrische durchaus nicht in selbständiger Form vorhan-
 den. Fauriel a. a. O. p. 16: Un des principaux caractères de l'é-
 popée primitive, c'est l'absence de tout mouvement, de toute pré-
 tention, de toute forme lyrique. Nous verrons par la suite de quelle
 manière et par quelle gradation, le ton simple, austère, vraiment
 épique des premières épopées romanesques, s'amollit et se manières
 sous les influences de la poésie lyrique. —

⁴⁶⁾ In der Regel lässt man bei Definition der Sage den Zusatz
 von dem Einflusse weg. Aber ich halte ihn gerade für sehr wesent-

Wir haben nunmehr weiter zu untersuchen, wie sich die beiden Elemente der Sage bei und nach ihrer Vereinigung verhalten, welche Gestalt, welche Form sie annehmen.

Zweiter Abschnitt.

Der Ursprung der Form.

Erstes Kapitel.

Die qualitative Form.

§. 1. Die Wahl des Stoffes.

Da es Zweck der Empfindung ist, sich selber in dem Stoffe festzuhalten, so ist nichts natürlicher als dass sie sich in dasselbe äussere Ereigniss, durch welches sie erzeugt wurde, zurücksenkt und von diesem sich tragen lässt. Sie ist dabei gewiss, dass, wie die Ursache dieselbe ist, so auch die Wirkung dieselbe sein werde. Man sollte meinen, dies sei so einleuchtend, dass niemand es bezweifeln werde. Gleichwohl giebt es viele, die, wie wir gesehen haben, behaupten, es habe sich die Empfindung nicht in demselben Stoffe, sondern in einem mythischen (Uschold) oder einem selbstgeschaffenen (Forchhammer, Bryant) oder sonst einem, nur nicht in dem eigentlichen (Völcker, Rückert), objectiviert. Wir können einräumen, dass der Stoff von vielen Sagen einen solchen Ursprung habe, ohne dadurch

lich. Die Gründe dafür wird man in dem Früheren finden. Wenn eine Sage aufhört diesen Einfluss zu üben, so wird sie entweder vergessen oder sinkt zum Spiel der Phantasie herab, womit man sich die Zeit vertreibt; die Nebensache wird zur Hauptsache (S. 189 sq.), was in der guten alten Zeit der Sage nie geschehen ist.

mit uns in Widerspruch zu gerathen. Denn wenn dies nur secundäre Sagen sind, um mich so auszudrücken, neben denen nicht blos Sagen aus geschichtlichem Stoff bestanden, sondern welchen solche auch vorausgingen, so ist alles in Ordnung. Wer wird leugnen wollen, dass eine Empfindung, nachdem sie in dem Stoffe, dessen Ausfluss sie war, Gestaltung gewonnen hatte, nun auch in einem andern historischen oder mythischen oder selbst geschaffenen Stoffe sich verkörpern konnte, wenn derselbe ihr nur sonst entsprach oder sich zu accommodieren im Stande war? Das allein behaupte ich, dass vorzugsweise dieselben geschichtlichen Personen und Ereignisse, welche eine Empfindung hervorriefen, auch zu deren Darstellung verwandt worden sind, also den Stoff zu Sagen hergegeben haben und zwar früher als Mythen und freie Phantasie. Sehen wir, wie sich die Wahl dieses dreifachen Sagenstoffes bestimmen möchte.

Mythen zu Sagen umwandeln und eine Sage aus selbstgeschaffenem Stoffe bilden setzt, das Eine wie das Andre, wirklich historische Vorgänge voraus, nach welchen umgewandelt und gebildet wurde. Man konnte Götter nicht eher zu Helden, Mythen nicht eher zu Sagen machen, als bis das menschliche Leben Veranlassung dazu gab, indem es Helden und Heldenthaten hervorbrachte und so Empfindungen, zu deren Darstellung man eines Stoffes bedurfte. Ich kann keine Vorstellung davon gewinnen, dass man Menschenthät auf Götter übertragen und an einem ehemaligen Mythos, nicht aber in dem durch sie selbst gegebenen Stoff dargestellt haben sollte. Jenes gestehe ich geradezu nicht begreifen zu können, und dieses zu erklären sehe ich nur einen Weg, den ich auch schon angedeutet habe⁴⁷⁾. Zu einer Zeit, in welcher ein Heldenleben sich zu entwickeln begann,

⁴⁷⁾ S. 135.

ergriff es den Geist und regte ihn zur Vergegenständlichung der daraus hervorgegangenen Empfindungen an. Diese Empfindungen waren keineswegs schwach, sondern als die ersten sehr bedeutend und standen im umgekehrten Verhältniss zu dem Material, welches die Geschichte für Darstellung jener Empfindungen darbot und welches bald erschöpft sein musste. Erinnerungen der Vorzeit, die Ersatz hätten bieten können, hatten sich wenig erhalten und dann meist solche, die einen ganz andern Charakter besaßen. Sie waren mehr patriarchalischer Art und ich leite daraus ab, dass die ältesten Sagen sich vorzugsweise mit Kämpfen gegen wilde Thiere, Löwen, Eber, Drachen u. s. w. gegen Räuber und Unholde beschäftigen, auf Ordnung der staatlichen und religiösen Verhältnisse, auf Kultur u. dgl. sich beziehen; denn in diesen Kreisen bewegte sich das ganze Leben der ältesten Zeit. Alles dies passte nicht in die Heroenzeit, deren Interessen kriegerrliche ritterliche waren. Für sie eigneten sich eher diejenigen alten Mythen, die ihrer Göttlichkeit entkleidet das Ansehn von Geschichte erhalten und ursprünglich Kämpfe der Götter unter einander dargestellt hatten. Ihrer bediente sich der erregte Geist, um in ihnen die Empfindungen niederzulegen, welche das grössere geschichtliche Leben in ihm erweckt hatte. Jetzt auch, wo ihn zum erstenmale die Geschichte mit all ihrem Zauber anlächelte und ihn aus jenem kronischen Dasein riss, in welchem ein Tag den andern in idyllischer Einförmigkeit verschlang, entstand in ihm das Verlangen sich über seine Vergangenheit klar zu werden. Und dazu boten ihm wiederum die alten ehemaligen Mythen den nächsten und passendsten Stoff. Diese Annahmen erklären uns nicht blos wie aus Mythen Sagen wurden, sondern auch manches andre Problem. Da jene alten Mythen durch keine Chronologie unter einander bestimmt waren, so blieb bei ihrer Um-

wandlung zu Sagen eine grosse Freiheit, die Personen und Thaten, von denen sie redeten, der Gegenwart fern oder nahe zu setzen. Schien es uns schon an und für sich begreiflich, warum man die Helden von Göttern abstammen liess, so wird das hieraus noch weit begreiflicher; zugleich auch, wie eine so grosse Menge mythischer Züge in sonst ganz historische Sagen übergehen oder in solche ein ehemaliger Gott als geschichtliche Person aufgenommen werden konnte. Auf diese Weise, dünkt mich, findet auch eine grosse Merkwürdigkeit ihre Auflösung. Wenn man den Hintergrund von Sage betrachtet, den die Ilias hat und dessen genauere Erforschung ein sehr verdienstliches Unternehmen sein würde: so ist derselbe verhältnissmässig äusserst dürftig und kein Held hat zwischen sich und seinem göttlichen Stammvater mehr als drei Geschlechter. Reicher ist auch die Odyssee nicht. Es scheint also in der homerischen Zeit nur erst wenig Sagen gegeben zu haben, und ohne Zweifel verdanken wir, wie die reichere Ausbildung der troisch-odysseischen Sage, so die meisten Genealogien und Sagen, welche darüber hinausgehen, den Kyklikern und genealogischen Dichtern ⁴⁹⁾.

So war also der Verbrauch von Mythen zu Sagen nur eine Art Nothwendigkeit geboten durch die Armut der Geschichte an ausreichendem Stoff und durch die Hinwendung des Blicks auf die grosse aber dunkle Vergangenheit. Sobald indess die Geschichte hinlänglichen und passenden Stoff darbot, hielt man sich an diesen, um so mehr wenn man sich, wie es jetzt kaum anders sein konnte, der Empfindung als des Ausflusses einer bestimmten historischen Thatsache bewusst blieb.

Wenn aber im Anfange besonders jene ehemaligen

⁴⁹⁾ O. Müller Orchomenos. p. 131. ed. II.

Mythen, später in ihrer vollsten Blüte die Geschichte selbst den Stoff für die Sagen hergaben, welche Zeit kann für die dritte Art Stoff, von der wir sprachen, übrigbleiben, als die, in welcher die Heroenzeit stark ihrem Ende entgegen ging oder gar schon vorüber war? Es lässt sich eine dreifache Anwendung von selbstgeschaffenem Stoffe denken. Im ersten Fall besteht er ohne alle wirklich historischen Bezüge und wird schwerlich eine Sage zu Stande kommen, weil alle Anknüpfungspunkte an das Interesse und den Glauben des Volkes fehlen. Eine Erzählung, deren Begebenheiten man nicht für wirklich geschehen hält; deren Personen in einem verwandtschaftlichen Verhältnisse zu keinem aus dem Volke stehn; deren Lokalitäten dem Volke fremd sind oder, wenn nicht, doch allem sonstigen Glauben und Wissen davon widersprechen: eine solche Erzählung kann wohl als Spiel der Phantasie vorübergehend ergötzen, aber sie festzuhalten und von Mund zu Mund weiter zu verbreiten, dazu fehlen ihr alle Eigenschaften. Daher wird sie auch nur uneigentlich eine Sage genannt werden können; sie ist ein Roman, zum Lesen gemacht aber nicht zum Erzählen und Hören. Mir ist auch kein einziges Beispiel einer solchen Erzählung bekannt, welche vom Volke zu der seinigen wäre gemacht worden. Anders verhält es sich, wenn eine Erzählung historische Elemente in sich aufnimmt, gleichsam als Wurzeln, mit denen sie sich in der Geschichte des Volks und somit in dessen Glauben festwächst. Das historische Element ist dabei untergeordnet und die freischaffende Phantasie waltet vor. Indess das Aufkommen dieser Sagen — man kann sie so nennen — deutet auf eine Verringerung des von der Geschichte selbst dargebotenen Stoffes hin, den man durch Phantasie zu ergänzen und zu ersetzen bemüht war. Bei Abfassung dieser Sagen ist ein erhöhter Grad von Bewusstsein und Absicht thätig, da der Verfasser ja

weiss, dass er selbst den Stoff schafft und ihn, damit er Haltung habe, an einzelne geschichtliche Erinnerungen anlehnt. Dies ist bei den eigentlichen Sagen nicht der Fall, deren Stoff ein geschichtlich gewordener, objectiv tradierter ist. Die Phantasie kann ihn sehr umwandeln, ausschmücken; aber sie thut dies nicht um ihm Interesse zu geben, sondern weil er Interesse hat. Umgekehrt war es bei den andern, mehr mit Absichtlichkeit geschaffenen Sagen. Inwiefern jedoch auch diese Grundlagen haben, die in dem Glauben des Volkes wurzeln, wird es nur auf ihre sonstige Gestaltung ankommen, ob sie vom Volke angenommen werden oder nicht; was wenn es geschieht freilich immer nicht mit der Innigkeit geschehen wird, mit welcher die eigentlichen Sagen bewahrt werden. Und nun gar, dass man selbstgeschaffenen Stoffes statt des in jeder Beziehung geeigneten historischen sich bedient haben sollte, ja auch nur gleichzeitig, davon kann nicht die Rede sein. — Es bleibt die dritte Art des selbstgeschaffenen und zu Sagen verwandten Stoffes übrig, der nemlich, welcher sich an geschichtliche Traditionen ansetzt und zwar so dass diese vorwiegen, nicht er, wie in dem vorigen Falle. Die Betrachtung hierüber fällt ganz mit einer andern zusammen: welche Umwandlung der Sagenstoff durch die ihn zur Sage gestaltende Empfindung erleide?

§. 2. Die Umwandlung des Stoffes.

Nachdem die Empfindung sich des Stoffes, dessen sie zu ihrer Verkörperung bedarf, bemächtigt hat, fragt es sich, ob sie denselben d. h. also die That oder Person, von welchen sie gewirkt wurde, umwandelt oder zunächst ihn so lässt, wie er wirklich ist? Sehn wir die Sagen selbst an, so giebt es keine einzige, von der man wird behaupten wollen, dass ihre Personen so in Wahrheit gewesen, wie sie

geschildert, die Ereignisse so sich zugetragen haben, wie sie erzählt werden. Wenn man hieraus auf eine gänzliche Ungeschichtlichkeit der Sagen geschlossen hat, so ist das voreilig, wie ich bereits früher erklärt habe. Ich habe dort zugleich auf einige Ursachen hingewiesen, die eine Umwandlung des Geschichtlichen, namentlich ins Wunderbare, bewirkten. Man kann sie ergänzen aus dem, was ich über den psychologischen Grund des Sageninteresses bemerkt habe. Ich füge hier noch einige andre hinzu. Indem die Empfindung sich auf den Stoff überträgt, theilt sie sich demselben mit und durchdringt ihn. War er nun nicht schon an und für sich so geartet, dass er nach allen Richtungen hin die Empfindung in sich aufnehmen und verkörpern konnte, die, einmal durch ihn hervorgerufen, leicht über ihn hinausging, so war sie genöthigt ihn zu ergänzen, ihm das hinzuzufügen was ihm fehlte, oder ihm zu nehmen was ihr nicht gerecht war. Dies Schmälern und Vermehren des Stoffes ist als ein Ursprüngliches zu setzen, welches aber, was das Vermehren betrifft, mit der Zeit bedeutender wurde. Züge wurden aus der einen Sage in die andre übertragen, Andeutungen oder Dunkelheiten der ältern Gestalt der Sage ausgeführt, verschiedene Sagen miteinander verknüpft, indem man sie entweder zu einer verschmolz oder die eine als die Fortsetzung der andern erscheinen liess u. dgl. m. Eine andre Umwandlung des Stoffes wurde dadurch herbeigeführt, dass man für die einzelnen Handlungen Motive, für die Personen Gedanken und Gefühle erfand, alle einzelnen Momente der Sage unter die Einheit einer Idee zusammenfasste. Aber die grösste Umwandlung erlitt der Stoff durch das Bestreben ihn qualitativ zu vergrössern, indem man ihn idealisierte und ins Wunderbare hob. Wunderbare Züge an den geschichtlichen Sagenstoff zu heften, dafür war das Bedürfniss von Anfang an vorhanden. Es musste dem Gemüte

daran liegen die Menschenthath, von der es ergriffen wurde — und es ist eine Wahrheit, dass hierbei die Wirkung in gar keinem Verhältniss zu der Ursache steht —, mit all den Eigenschaften auszustatten, welche es, wenn sie nicht an ihr waren, doch an ihr zu schauen verlangte. Der grosse Eindruck, den sie hervorbrachte, liess sie sofort mit dem Helden in einem vortheilhafteren Lichte, in höherem Glanze erscheinen, als sie eigentlich hatte. Ideali- sirt also und folglich auch mit solchen Eigenschaften ausgestattet, welche die Person oder That als eine besonders bewunderungswürdige und über das gewöhnliche Mass des Menschlichen hinausgehende hervorheben, muss der Sagenstoff — bei dem mythischen war es ohnehin der Fall — von Anfang an gewesen sein. Aber wunderbare Züge in reicher Fülle ihm zu leihen war anfänglich um so weniger nöthig, als er an und für sich schon Eigenschaften genug besass, um einen lebhaften Eindruck auf die Gemüther zu machen. Er konnte der wunderbaren Zuthaten leichter entbehren. Mit der Zeit wurde es anders. Nehmen wir die einzelnen Sagen, so liegt es in der Natur der Sache dass der Eindruck derselben sich abschwächen musste theils wenn man lange mit ihnen vertraut war, theils wenn der Geist, auf den sie wirkten, sich verändert hatte. Um wie viel nun das Interesse an der Sage abnahm, um so viel suchte man ihr wieder zu gewinnen, indem man sie immer mehr und mehr mit wunderbaren Zügen ausschmückte. In gleicher Lage befand sich der einzelne Dichter, der eine bereits vor ihm dargestellte Sage behandelte oder eine solche, die sich neben einer andern beliebten Geltung verschaffen sollte, z. B. die Kykliker. Oder sehn wir auf die ganze Entwicklung der Heroensage eines Volks: je mehr sie ihrem Ende entgegengeht, um so wunderbarer werden die Sagen und überbieten sich in den kühnsten Spielen der Phantasie, weil

sich der Geist des Volkes überhaupt von ihnen ab und mehr andern Interessen zuwandte oder weil der unbedeutendere Stoff, den die Geschichte bot, eines grösseren Schmuckes bedurfte um das nöthige Ansehn zu erhalten. Wenn man so die Sagen im Verlauf der Zeit immer wunderbarer werden sieht, so muss man doch nicht rückwärts schliessend glauben die Sage habe zu Anfang des Wunders ganz entbehrt. Held und That werden von vorn herein mit parteiischem Auge betrachtet, nicht mit dem eines Historikers; der Geist ist aufgeregt und in dieser Aufregung fasst er auch auf; er vergrössert, verschönert, schmückt, hebt ins Wunderbare. Die Sage entspringt nicht aus Exanthropismus, aber sie endet in Apotheose.

Indem ich hiermit die Untersuchung über die qualitative Form der Sage beschliesse, komme ich zu der über die quantitative Form der Sage oder die Sagendarstellung. Wir haben dabei von den Ursachen, den Mitteln, der Gestalt und den Urhebern derselben zu handeln.

Zweites Kapitel.

Die quantitative Form.

§. 1. Ursachen.

Was die Ursachen betrifft, so ist aus dem Früheren klar, dass, wenn die Empfindung sich objectivieren will, sie dies nur in der Form der Erzählung thun könne und zwar in einer solchen, die geeignet ist, sie in ihrer originalen Lebendigkeit und Innigkeit ganz und stets wieder zu erwecken. Man will die Sage nicht als einen todten Schatz in der Erinnerung tragen, sondern lebendig vergegenwärtigt haben, weil man nur so in vollem Masse von ihr hat, was man von ihr verlangt. Soll das Gemüt sich emporrichten an

den grossen Gestalten und Thaten, an ihnen sich erbaun und erfreun, an sie sich hingebend in der eigenen Ausbildung gefördert werden, so müssen jene Gestalten und Thaten ihm gleichsam leibhaftig vorgeführt, in anschaulicher Klarheit und Schärfe hingestellt werden. Und das ist eben blos möglich durch erzählende Darstellung. — Man kann dieser Ursache eine andre hinzufügen. Wo die Verhältnisse sehr einfach und gleichförmig sind, wo die Kultur die Menschen noch nicht so weit entwickelt hat, dass sie in sich eine Quelle gegenseitiger Unterhaltung finden: da ist das Verlangen nach äussern Mitteln dafür eben so gross, als der Mangel derselben. Dies war nun in jenen Zeiten der Fall, in welche die Sage gehört. Ihre gesellschaftlichen Verhältnisse waren höchst einfach und die Mittel der Unterhaltung und abwechselnder Vergnügungen nur in grosser Beschränkung vorhanden. Wir sehen bei Homer, dass die Könige sich in Friedenszeiten fast gar nicht von ihren Unterthanen unterscheiden, mit denen sie ohne Umstände verkehren. Demnach auf die einfachsten und von der Natur selbst an die Hand gegebenen Mittel der Unterhaltung angewiesen, hat man zum Spiel⁴⁹⁾, zu Musik, Tanz und

⁴⁹⁾ Z. B. Nausikaa, die Phaieken, die Freier (ζ, 100 sqq. β, 250 sqq. α, 106 sqq.). Beiläufig bemerke ich, dass von Athen. I, 61 sq., wo das Steinspiel der Freier beschrieben wird, ausser Kunze in Wiedeburgs Humanist. Magaz. 1787. St. 3. p. 237 — 245, dem Nitzsch Anm. Bd. I. p. 27 beistimmt, auch Wieland (Ueber die ältesten Zeitkürzungsspiele. Werke, Leipzig 1796. Bd. XXIV, 99 sqq.) eine Erklärung giebt, die ich bisher nicht beachtet finde. J. C. Boulenger (de ludis privatis ac domesticis, in Class. Journ. Vol. V. Lond. 1812. p. 67 sqq.) umgeht (p. 71) die Schwierigkeit in der Stelle des Athenaios, von der Meziriac Comm. sur les ep. d'Ovide. à la Haye 1716. Tom. I, 90 sq. eine erklärende Uebersetzung liefert. — Von Panofkas Vermutung (Hyperb. Röm. Studien p. 325 sq.) wird man dasselbe urtheilen müssen, was Jahn Palamedes. Hamburg. 1836. p. 57. not. 113.

Sagenerzählung gegriffen. Es lag, ausser dem innern Grunde, dem Verlangen nach Anschauung von Idealen des Lebens, von denen man über den Druck der Gegenwart gehoben würde, dieser mehr äussere, das Verlangen nach Unterhaltung Zerstreuung Zeitvertreib, der Darstellung der Sage unter.

§. 2. Mittel.

Aber welches Mittels bediente man sich? Diese Frage will nicht sagen, ob ausser der Erzählung, statt ihrer noch eines andern Mittels, sondern ob ihrer allein oder indem man sie von andern Mitteln unterstützt werden liess, und dann ob der mündlichen oder schriftlichen Erzählung?

Da die Sagenerzählung eine Empfindung erregen will und die Musik dazu vor allem sich eignet, so würde eine Verbindung dieser mit der Erzählung eben so denkbar als passend sein. Da die Erzählung ferner ein Thatsächliches darstellen und vergegenwärtigen will, so wäre, um diesen Zweck desto sicherer zu erreichen, ihre Unterstützung durch den nachahmenden Tanz recht wohl begreiflich. Uns wird es freilich schwer, eine deutliche Vorstellung davon zu gewinnen, wie man durch Tanz ein Factum darstellen könne, weil bei uns der Tanz einen ganz andern Charakter angenommen hat und wir im Ballet nur ein schwaches Analogon besitzen. Es nimmt uns Wunder, wenn wir hören dass Telestes die Thaten der Sieben gegen Theben in dem aischyleischen Stücke durch seinen Tanz erst recht deutlich gemacht⁵⁰⁾, ein andrer die Liebesgeschichte des Ares und der Aphrodite (9, 266 sqq.) getanzt habe⁵¹⁾; wenn Lucian⁵²⁾ vom Tänzer verlangt, er solle alle Mythen und Sagen von

⁵⁰⁾ Athen. I, 22 A.

⁵¹⁾ Lucian. de saltat. cp. 63.

⁵²⁾ Cp. 37 sqq.

der Entmannung des Uranos an bis auf die Zerstörung Iliens herab kennen, um sie passend tanzen zu können⁵³⁾. Indess ist es eine so ausgemachte⁵⁴⁾ und durch Gewohnheiten anderer Völker⁵⁵⁾ bestätigte Sache, dass sich nicht daran zweifeln lässt. Bei alle dem jedoch ist zu sagen, dass Musik und Tanz bei der mündlichen Sagendarstellung — bei der schriftlichen fallen sie ohnehin ganz weg — wenn sie überhaupt dabei in Anwendung kamen, nur eine sehr untergeordnete Stelle können eingenommen haben⁵⁶⁾. Soviel sich aus Homer über den Gebrauch der *κίθαρις* oder *φόρμιγξ*, welche nicht wesentlich verschieden sind⁵⁷⁾, schliessen lässt, muss man vermuten, dass sie nur zum Vorspiel oder zum Zwischenspiel, während der Vortragende sich besann oder erholte, vielleicht auch zur Begleitung des Vortrages diene, wie um diesen stellenweise zu heben und zu unterscheiden⁵⁸⁾. Sicheres lässt sich freilich nicht darüber wissen.

⁵³⁾ Da ein solcher Tänzer, sagt Lucian cp. 62, sich anheischig macht, den Inhalt des Gesanges, der ihn begleitet, durch genau entsprechende Bewegungen und Geberden auszudrücken, so ist wie beim Redner Deutlichkeit der Darstellung das Wichtigste, dessen er sich zu befleißigen hat, so dass jede einzelne seiner Stellungen und Pantomimen sofort, auch ohne Erklärer, verstanden wird. Der Zuschauer muss, wie es in jenem Orakel heisst, „Auch den Stummen verstehen und den, der nicht redet, vernehmen.“ — Solche vollendete Künstler wird es auch bei den Griechen nicht allzuviel gegeben, die meisten vielmehr werden es gemacht haben wie jener bei Augustin. de doctrin. Christianor. II, 25, der durch einen praeco kundthun liess, was sein Tanz jedesmal darstellen sollte.

⁵⁴⁾ Vgl. O. Müller Dorier II, 344 sqq. cd. II. J. Kreuser (S. 14 not. 28) p. 90. 280 sq.

⁵⁵⁾ Welcker Ep. Cycl. not. 568 p. 351 sq. Die von ihm angeführte Stelle des Neocorus steht in der Ausgabe von Dahlmann Bd. I, 177.

⁵⁶⁾ Welcker p. 352.

⁵⁷⁾ Apollon. Lex. p. 836 Villos. Böckh de metris Pindari p. 260. O. Müller Gesch. d. gr. Litt. I, 54.

⁵⁸⁾ Welcker p. 353 sqq. Vgl. W. Grimm Deutsche Heldensage. Götting. 1829. 8. p. 373 sq. Fauriel p. 45 sq.

Die Musik verstärkte den Eindruck und diente im Vorspiel nicht bloß um die Gemüther zu sammeln und von anderweitigen Eindrücken zu reinigen, sondern auch um äusserlich Ruhe und Aufmerksamkeit zu bewirken⁵⁹⁾. Noch unklarer ist der Gebrauch des Gesanges beim Vortrage. Wirklich gesungen nach bestimmter Melodie ist Homer wohl nicht und auch die Composition des Terpanchos kann darin nicht gut etwas geändert haben⁶⁰⁾; aber ein blosses Sagen hatte wohl ebenso wenig statt. Es scheint, dass man beim Vortrage die Mitte hielt zwischen Singen und Sagen, nach Art der Recitative unserer Opern, also eines Tones sich bediente, welcher der Verknüpfung von Lyrischem und Thatsächlichem in der Sage durchaus entsprach und dem Vortrage denjenigen Grad von Feierlichkeit gab, der seinem Gegenstande und seinem Zwecke gleich angemessen war⁶¹⁾. Von der Anwendung des Tanzes oder seiner unmittelbarsten Form, der Gesticulation und Mimik findet sich bei Homer kein Zeichen. Dass diese letzteren nicht werden gefehlt haben, liegt auf der Hand, obgleich man sie sich allerdings nur sehr mässig und keineswegs so gewaltig denken muss, als einige fälschlich gethan haben⁶²⁾ und es späterhin bei den Rhapsoden⁶³⁾ der Fall mag gewesen sein. Aber die Verknüpfung des eigentlichen Tanzes mit dem epischen Vortrage in der Weise, dass jener den Inhalt dieses

⁵⁹⁾ Demselben Zwecke dienen die Prooimien, Eingänge, Anrufe an die Muse u. s. w.

⁶⁰⁾ S. oben S. 20. Interessant ist die Musik zu den drei ersten Versen des homerischen Hymnus auf Demeter (no. XII), welche G. Behaghel Die erhaltenen Reste altgriechischer Musik. Heidelberg 1844. 4. bekannt gemacht hat.

⁶¹⁾ Vgl. Fauriel p. 45 sq.

⁶²⁾ Z. B. Payne-Knight Prolegg. ad Homerum. §. LX. p. 59 Ruhk.

⁶³⁾ B. IV. Abschn. I. Zweite Periode.

nachahmend auszudrücken versucht habe, lässt sich aus Homer nicht erweisen. Zunächst sieht man schon daraus, dass Demodokos beim Vortrage sitzt und dabei anderer Tänzer keine Erwähnung geschieht (9, 65 sq.), wie wenigstens jene Verknüpfung keine ständige könne gewesen sein. Aber selbst aus den Stellen, die man öfter darauf bezogen hat, ist nichts der Art zu schliessen ⁶⁴⁾.

Ich habe mündliche, keine schriftliche Sagendarstellung vorausgesetzt, als ob sie sich von selbst verstände; und kaum ist es auch anders. Denn Schrift war in jenen frühen Zeiten, als man schon Sagen schuf, überhaupt noch nicht bekannt oder, wenn später bekannt, doch nicht bei denen in Gebrauch, welche an den Sagen Antheil nahmen und das Verlangen nach ihrer objectiven Darstellung trugen. Für jene ältesten Zeiten ist also mit Sicherheit nicht bloß ein Recitieren aus dem Kopf, sondern auch ein Dichten im Kopf anzunehmen. Dies haben sich einige gar nicht als möglich vorstellen können ⁶⁵⁾. Aber zu welchem Volke man sich wenden möge, überall erblickt man die deutlichsten Beweise, und selbst unter den Dichtern des gebildeteren Theils eines Volkes und in unsern Zeiten sind sie nicht ganz selten ⁶⁶⁾. Noch weniger jedoch, als für den Dichter, ist für das Volk schriftliche Sagendarstellung anzunehmen. Die Schrift ist stets nur für einzelne zugänglich und entbehrt so vieler Vorzüge, welche das lebendige Wort hat, dass man, auch wenn man sich ihrer hätte zur Sagendarstellung bedienen können, es doch nicht würde gethan haben. Eine geschriebene und schriftlich fortge-

⁶⁴⁾ Nitzsch Anm. II, 206 sqq. Welcker Ep. Cycl. p. 351 sq. Kl. Schr. I, 32. not. 59.

⁶⁵⁾ Vgl. Boëde de Orpheo. Gotting. 1824. 4. p. 33.

⁶⁶⁾ z. B. Silvio Pellico und Maroncelli, s. Bähr in Pauly's Realencyclopädie Bd. III, 1431 not.

pflanzte Sage verhält sich zu der mündlich existierenden wie die Blume im Herbarium zu der in freier Natur blühenden. Die Schrift ist der Ruin der Sage. Der Eindruck, den eine Erzählung macht, die wir selbst lesen oder vorlesen hören, ist bedeutend geringer als der einer mündlich und frei vorgetragenen. „Das stumme und einsame Lesen, wie es jetzt möglich geworden, entbehrt den Eindruck des lebendigen Gesanges, nur wo die Sorge für Erhaltung im Gedächtniss wegfällt, da wird die Kraft des Gedächtnisses von selbst gemindert und eine lückenhafte Kenntniss der Sage begünstigt ⁶⁷⁾.“ Andererseits machte die Schrift ungehörige Zusätze, Uebersetzungen, eigenmächtige Verknüpfungen und dergleichen dem Wesen der Sage widerstrebende Einwirkungen, selbst die Anwendung einiger Gelehrsamkeit möglich ⁶⁸⁾.

§. 3. Gestalt.

Was ich über den mündlichen Vortrag der Sage bemerkt habe, enthält eigentlich schon die Antwort auf zwei anderweitige Fragen die Gestalt der Darstellung betreffend, nemlich ob die Sage metrisch oder prosaisch, ob in grössern Compositionen oder in einzelnen kürzern Liedern dargestellt worden sei.

Ohne Zweifel lassen sich poetische und sehr erhabene poetische Bilder und Gedanken in Prosa ausdrücken, so gut als sehr prosaische Dinge in Versen sagen. Aber ebenso unzweifelhaft ist es, dass die metrische Form der Darstellung mehr Harmonie, einen erhabneren markierteren Charakter, mehr Eindringlichkeit, Anmut und Wohlgefallen verleiht und eigentlich allein der Poesie des Inhalts gemäss ist ⁶⁹⁾.

⁶⁷⁾ W. Grimm a. a. O. p. 378 sq.

⁶⁸⁾ W. Grimm p. 379.

⁶⁹⁾ Fauriel p. 9 sq.

Ist metrische Form überhaupt in gewissen Fällen natürlich und nothwendig, so ist sie es sicher bei der Darstellung der Sagen. Da der Inhalt der Sagen nichts gewöhnliches ist, sondern etwas das eben seiner Besonderheit und Ausgezeichnetheit wegen vor der Erinnerung festgehalten und dargestellt werden soll, so verlangt er auch eine ungewöhnliche, ihm entsprechende, ausgezeichnete Form, die metrische. Man kann geradezu behaupten, dass in guter alter Zeit niemals eine Sage in Prosa sei dargestellt worden ⁷⁰⁾, weil das natürliche Gefühl, der richtige Tact des Volksgeistes nichts Unnatürliches thut und daher auch einen durch sich selbst poetischen Gegenstand nicht in eine prosaische Form einkleiden wird. Dies konnte um so weniger geschehn in Zeiten, in welchen die Dichter kaum oder gar nicht die Schrift kennend für Volksmassen dichteten, die gleichfalls nicht lesen konnten und an deren Geist nichts von aussen auf einem andren Wege kam als durch das Gehör. Dem Gedächtniss solcher Hörer boten die Dichtungen dieser Epochen nur durch eine gewisse Art von Symmetrie, durch das Metrum die Möglichkeit eines sichern und leichten Fassens, die nothwendige Bedingung des Vergnügens und der Theilnahme, die sich daran knüpfen ⁷¹⁾. Ebenso war aber auch für die Vortragenden, mündlich Darstellenden selbst das Metrum ein Bedürfniss, weil nur mit seiner Hülfe ein leichter, fliessender, wohl lautender Vortrag möglich war. Auf den Wellen des Verses glitt die Erzählung leicht und ohne Stocken dahin, unabhängig von der Individualität und Stimmung des Darstellenden. Während eine prosaische und dabei mit den Erfordernissen des Beifalls und Interesses zu versehnde Erzählung eine im höchsten Grade angespannte geistige Thätigkeit erheischt, wie sie

⁷⁰⁾ Fauriel p. 10 sq.

⁷¹⁾ Fauriel p. 10.

nur wenigen und nicht zu jeder Zeit zu Gebote steht, gewährte die metrische Form den Vortheil eines weit leichteren Vortrages, indem halb mechanisch ein Vers den andern nach sich zog. Dazu kommt, dass für einen Gegenstand nicht jede metrische oder prosaische Form passt, sondern nur eine oder wenige. Wenn also ein Sagenstoff dargestellt werden sollte, so konnte er vielleicht mehrere Gestalten annehmen, deren jede ihm gemäss war, aber es konnten dies doch stets nur einzelne und als solche bestimmte sein. Deshalb war für den Vortragenden die Nothwendigkeit gegeben, sich jener bestimmten Formen der Erzählung zu bedienen, was weit leichter war, wenn die Erzählung in Versen bestand, die dem Gedächtniss ungleich besser und genauer sich einprägen, sei es nun dass der Vortragende ihr die metrische Form selber gab oder sie von andern überkam ⁷²⁾. Und hatte nun besonders eine Form den Beifall des Volkes erlangt, so musste jedem Darsteller, wie dem Volke selbst, welches ihn hörte, daran gelegen sein, gerade diese Form zu geben und zu hören, für deren unverdorbene Festhaltung wiederum der Vers fast die einzige und eine unerlässliche Bedingung war. Das Metrum hindert nicht bloß Veränderungen der Form, sondern auch mit diesen Verschlechterung der Sage. Denn durch prosaisches Erzählen werden Sagen dürftig und märchenhaft ⁷³⁾ und büßen so ihren ursprünglichen Charakter und ihren Werth ein ⁷⁴⁾.

Ein Theil der eben angeführten Gründe für ursprünglich metrische Darstellung der Sagen spricht auch dafür,

⁷²⁾ vgl. A. W. Schlegel Krit. Schr. I, 140.

⁷³⁾ Lachmann Zu den Nibelungen p. 2.

⁷⁴⁾ Ueber die bestimmte Art der metrischen Form für die griechische Sage, den Hexameter, vgl. die Citate bei Bernhardt Grdr. d. gr. Litt. I, 213 sq. und Herder Werke. Bd. X, 247 sq. 293 sq. W. Müller Hom. Vorsch. p. 14 sqq. ed. II.

dass dieselbe in kleineren Liedern geschehen sei. Es ist glaublich, dass man eher kleinere Ereignisse, die einzelne That eines Helden, ein Abenteuer wird besungen haben, als einen ganzen Krieg im Zusammenhang oder ein Ereigniss bis in alle Einzelheiten ausgemalt und zu einer grössern Dichtung erweitert. Dies letztere setzt schon eine grosse Kunst voraus, zu deren Annahme wir in den Zeiten, in welchen Sagen zu entstehn anfangen, keineswegs berechtigt sind, für deren Anwendung kein Grund, für deren Ausführung kein Mittel vorhanden war. Wozu grössere Epen hervorbringen, die sich für die Lebensverhältnisse, denen sie angehörten, gar nicht schickten? Indem für das Volk gedichtet wurde, durfte man nichts anderes dichten und dichtete deshalb auch nichts anderes, als was das Volk gebrauchen konnte. So wenig man schrieb, damit es gelesen, sondern sang oder sagte, damit es gehört würde, so wenig verfasste man umfangreiche Dichtungen, die ganz zu hören jede Möglichkeit fehlte. Denn mögen wir uns solche in metrischer Form dargestellte Sagen vorgetragen denken, wo wir wollen, immer waren nur kleinere Lieder, Einzellieder an ihrer Stelle. Dies ergibt sich ganz deutlich aus Homer selbst. Welcher andern Art, als solcher, konnten wohl die *κλέα ἀνδρῶν* sein, welche Achill zur Phorminx sang (I, 186 sqq.)? oder die Lieder, an denen man sich beim Mahle ergötzte ⁷⁵⁾? Wenn Phemios (α, 325 sqq.) die traurige Heimkehr der Achaier singt und Penelope schmerzlich davon berührt ihn bittet, eins von den vielen andern Liedern, die er noch wisse, vorzutragen; wenn er selbst sagt, dass der Gott ihm mancherlei *οἴμῳ* ⁷⁶⁾ in die Seele ge-

⁷⁵⁾ 1, 2 sqq. α, 149—152. 369 sq. δ, 15 sqq. θ, 98 sq. 71 sqq. 182 sqq. 40 sqq. ρ, 269 sqq. 604 sq. η, 428 sqq. χ, 350 sqq. vgl. hymn. Merc. 31 mit Hgens Note.

⁷⁶⁾ d. h. carmina absoluta. S. L. Müller de *οἶμος* et *οἶμη* vo-

pflanzt (x, 347 sq.); wenn Demodokos von den Streite des Odysseus und Achill, von dem hölzernen Pferde, von der Liebe des Ares und der Aphrodite singt: so kann überall nur an einzelne kleine Lieder gedacht werden, deren jedes für sich ein abgeschlossenes, selbständiges Ganze bildete. Es ist nicht gerade unmöglich, daß mehrere dieser Einzellieder sich aneinander reihen konnten, wenn hintereinander vorgetragen das folgende dort in derselben Sage fortfuhr, wo das frühere abgebrochen hatte; aber einerseits musste dennoch jedes Lied für sich vollständig sein, da es weder immer mit und nach einem andern vorgetragen zu werden brauchte noch vorgetragen wurde, andererseits ist auch bei mehreren miteinander verknüpften Liedern nur an ein Ganzes von höchst mässigem Umfange zu denken, weil eben die ganze Art und Weise des Vortrags es nicht anders zuließ. In den beiden Liedern des Demodokos, vom Streit und Ross, vermag ich nicht einmal eine solche Verknüpfung wahrzunehmen ⁷⁷⁾. Demodokos greift, wie Phemios, die Stücke, welche er vorträgt, aus der Sage heraus, und sie haben keinen andern Zusammenhang als den, dass sie zu derselben grösseren Sage gehören.

§. 4. Urheber.

Wir sind mit diesen Betrachtungen zu den Sängern gelangt d. h. zu denen welche die Sage darstellten, sie in metrische Form und zwar in die Form einzelner kleinerer Lieder brachten. Die Sage selbst ist der Hauptsache nach nicht, sondern nur die Form, Schöpfung der Sänger. Die

cabulorum origine, significatione et usu apud Homerum. Vratislav. 1840. 8. p. 16 sqq. 25.

⁷⁷⁾ Daher kann ich den Combinationen von Welcker Ep. Cycl. p. 348 sq. nicht beistimmen, obgleich das, was L. Müller a. a. O. p. 26 dagegen sagt, zum Theil auf unrichtigen Voraussetzungen beruht. Vgl. O. Müller Gesch. d. gr. Litt. I, 67 sq.

Sage, der Stoff der Lieder, ist wesentlich ein Gewordenes ⁷⁹⁾, kein Gemachtes, ein geschichtlich Ueberliefertes, ein allgemeines Eigenthum. Die Sage wird nicht erfunden, sondern entsteht; aber ihre poetische Darstellung kann, wie der Vortrag, nur das Werk einzelner sein: der Sänger. Sehen wir, was Homer uns von ihnen berichtet ⁷⁹⁾.

In der Ilias geschieht der Sänger, die zum Bilde des Friedens und fröhlichem Gelage gehören, wenig oder gar keiner Erwähnung ⁸⁰⁾. Desto mehr treten sie in der Odyssee hervor. Dieselbe lehrt uns, dass die ἀοιδοί ⁸¹⁾ aus dem Gesange ein eigenes Gewerbe machen und einen besondern Stand bilden ⁸²⁾. Ob sie unmittelbar im Dienste des Königs standen ⁸³⁾ oder für sich lebten und vom Volke als *δημιοεργοί* unterhalten wurden ⁸⁴⁾, darüber kann man zweifelhaft

⁷⁹⁾ „In den natürlichen Organismus der Sage hat der einzelne Dichter ungefähr so viel eingegriffen wie ein sinniger Gärtner den natürlichen Wachsthum der Pflanze nach seinen Gedanken regelt und gestaltet.“ Welcker Ep. Cycl. II, 11.

⁸⁰⁾ Die Sängerverhältnisse bei Homer erörtert am besten Welcker Ep. Cycl. p. 338 sqq. vgl. S. Meisling de ἀοιδοῖς atque rhapsodis. Havn. 1809. 8. Jacobs Allg. Encycl. d. W. u. K. „Aöden“. J. Terpstra Antiquitas Homerica. Lugd. Bat. 1831. p. 244—252. Dugas-Montbel hist. des poésies homér. p. 32 sqq. W. Müller a. a. O. p. 24 sqq. Bode Gesch. der epischen Dichtk. d. Hellenen. p. 201 sqq.

⁸¹⁾ Welcker p. 340 sq.

⁸²⁾ α, 325 u. ö. γ, 267. 270. δ, 17. θ, 43 u. ö. ι, 3. 7. λ, 368. ν, 9. 27. π, 252. ρ, 358 u. ö. χ, 330 u. ö. ψ, 133. 143. ω, 439.

⁸³⁾ φῦλον ἀοιδῶν θ, 481.

⁸⁴⁾ Ausser den von Welcker p. 343 sq. angeführten Stellen (γ, 267 sqq. χ, 348) kann man hierher noch ν, 7—9 ziehen. Ausgemacht ist die Sache keineswegs, obgleich viele sie dafür ansehen z. B. O. Müller Gesch. d. gr. Litt. I, 50 sq. Vgl. über das ähnliche Verhältniss bei andern Völkern W. Grimm a. a. O. p. 375. J. J. Ampère des bardes chez les Gaulois et chez les autres nations Celtiques. (Rev. d. d. m. Tom. VII. Quatr. Série. Paris 1836. p. 428. 434.)

⁸⁵⁾ ρ, 383 sqq. Welcker p. 342. Ostermann de praeconibus.

sein. Jedenfalls hatten sie ihre hauptsächlichste Beschäftigung im Hause der Fürsten⁸⁵⁾, deren Mahle sie durch ihren Gesang verschönten, wofür sie ausser der Bewirthung auch noch Geschenke bekamen⁸⁶⁾. Das Ansehn, worin sie standen, erkennt man theils an einzelnen Ausdrücken⁸⁷⁾, theils an dem ganzen Verhältnisse, in dem wir sie bei Homer erblicken. Die Kunst des Sängers, als ein Talent welches Uebung und Fleiss erhöhen und vervollkommen, aber nicht verschaffen können, erscheint als etwas Göttliches⁸⁸⁾, als eine Gabe der Gottheit an den Sterblichen, den sie liebt. Die Muse liebte den Demodokos und gab ihm gutes und böses, der Augen beraubte sie ihn, verlieh ihm aber süßen Gesang (θ, 63 sq.); die Muse treibt ihn an zu singen⁸⁹⁾, lehrt Lieder⁹⁰⁾ und liebt das Geschlecht der Sänger (θ, 481). Deshalb geniessen diese Ehre und Achtung bei allen Menschen auf Erden (θ, 479 sqq.) und sagt Phemios, als er den Odysseus um sein Leben fleht, er solle ihn verschonen, weil es ihm nachher Schmerz sein würde einen Sänger getödtet zu haben (χ, 344 sqq.). Als Agamemnon gen Troia zieht, vertraut er einem Sänger die Obhut seiner Gemalin (γ, 267 sqq.). Dies Ansehn der Aoi-

Marburg 1845 8. Anders A. Pfaff Antiquit. Homeric. Part. ibid. 1848. 8. p. 29 sq.

⁸⁵⁾ Dass sie auch an den Festen der Götter sangen, kann aus α, 338 und χ, 346 mit Sicherheit abgenommen werden, wenn es sich nicht schon von selbst verstände.

⁸⁶⁾ χ, 351 sq. Welcker p. 342 sq. Aehnliches bei W. Grimm p. 376 sq.

⁸⁷⁾ Der Sänger heisst: θεῖος (α, 336. δ, 17. θ, 43 u. ö.), ἐνέηρος (α, 346. θ, 62. 471. vgl. Nitzsch Anm. Bd. I, 56. Welcker p. 343 not. 553), λαοῖσι τετιμῆνος (θ, 472), θέσπις (ρ, 385). Zu beachten sind auch die Namen der Sänger selbst: Φημίος Τερπιάδης und Ἀημόδοχος, s. Welcker p. 344. 347.

⁸⁸⁾ θ, 44. ρ, 519. χ, 347 sq. θεῖος, θέσπις αἰοδός.

⁸⁹⁾ θ, 73. 499. vgl. Nitzsch Bd. II, 227.

⁹⁰⁾ Darum die Anrufung der Muse beim Beginn des Gesanges.

den hängt auf der andern Seite zusammen mit dem Wohlgefallen an ihren Gesängen. Wie der Wahrsager, Arzt und Waffenschmidt, so ist der Sänger für die Gemeinde eine nothwendige Person; wie jene beruft man auch ihn, damit er durch seine Lieder erfreue (ρ, 381 sqq.). Denn Gesang und Tanz sind die Zierden des Mahles (α, 152. ρ, 430. vgl. A, 602 sq.) und die Phorminx seine Genossin (θ, 99), welche die Götter ihm ausersahn (ρ, 271). Unablässig will man den Sänger hören und hört ihn mit andächtigem Schweigen, mit jener feierlichen Stille, welche unter der Erzählung des Odysseus geherrscht hatte (λ, 353 sq.) und noch nach deren Beendigung fort dauerte (ν, 1. 2.). Denn nicht anders als ein Sänger hatte der Held die Geschichte seiner Irrfahrten zu berichten gewusst (λ, 368). Am liebsten hört man natürlich das neuste Lied (α, 351 sq.) ⁹¹⁾.

Wenn die Sänger im Allgemeinen das Lied, welches sie vortragen, selbst wählen ⁹²⁾, so konnte man doch auch eins bei ihnen bestellen. Ohne Zweifel sang Phemios der Achaier Heimkehr nur auf Begehren der Freier immer, welchen natürlich gerade das Lied, welches die Penelope betrübt, am angenehmsten zu hören war ⁹³⁾; und den Demodokos bittet Odysseus um das Lied vom hölzernen Rosse.

⁹¹⁾ Die Schwierigkeiten dieser Stelle, welche man besonders in den Worten *μᾶλλον ἐπικλείουσι* gefunden hat und durch Umänderung in *ἐπὶ κλείουσι* (Nitzsch Bd. I, 58) oder *ἐπικλείουσι* (Nägelsbach Anm. zur II. p. 230) beseitigen wollte, scheinen mehr gemacht als begründet. Wolf Prolegg. p. XCIV übersetzt: *novissimum carmen ab audientibus maxime celebrari*. Welcker p. 296: „die Menschen rühmen den Gesang noch mehr, welcher der neueste ist.“ p. 344: „denn das Lied stimmen die Menschen mehr an, welches den Zuhörern das neueste ist.“ vgl. Lenz Nachtr. zu Sulzer Bd. II, 26. L. Müller a. a. O. p. 18. — Uebrigens beziehe ich das „neueste“ nur auf den Inhalt (anders Welcker p. 296) und vergleiche es mit unserm Ausdrucke: Ein neues Lied gedruckt in diesem Jahr.

⁹²⁾ α, 346 sq. θ, 45. 73 sqq.

⁹³⁾ Welcker p. 345.

Man ist hierdurch verleitet worden ⁹⁴⁾, die Aoiden für Improvisatoren zu halten. Aber bei Homer ist das Geschäft des Sängers durchaus eine Kunst, die er entweder durch sich selbst oder von andern lernt, und er singt nur solche Lieder, die er als von ihm gedichtete oder sonst woher erlernte schon fertig im Kopfe hat. Dies ergibt sich, wie aus andern, so aus der Benennung, welche Phemios sich beilegt. Denn dafs er sich einen Selbstunterrichteten nennt (χ , 347) deutet, was man auch sagen möge, auf irgend eine Art Anleitung, welche andre oder die meisten erhielten, indem sie an geübte Sänger sich anschlossen, Lieder auswendig lernten, um sie vorzutragen, und mit der Zeit auch selbst Lieder machten ⁹⁵⁾. In Homer ist von diesen mehr vortragenden als selbständig schaffenden Sängern nichts ausdrücklich gesagt, aber an ihrem Vorhandensein lässt sich wegen des autodidakten Phemios nicht zweifeln. Nur an wandernde Sänger, die mit den Liedern, welche sie oder andre gemacht hatten, von Ort zu Ort gezogen wären, Ruhm und Unterhalt zu suchen, möchte ich nicht gerade denken. Gewifs wäre ihrer in den homerischen Gedichten Erwähnung geschehn, wenn das Umherziehen der Sänger schon damals Mode gewesen ⁹⁶⁾; das *argumentum ex silentio* ist hierfür schlagend. Auch scheint der Zustand

⁹⁴⁾ Z. B. Heeren Ideen Bd. III, 1. p. 158 sq. Wurth de Homericor. poemat. orig. Leod. 1821. 4. W. Müller a. a. O. p. 27. — Pope und Raoul-Rochette erwähnt noch Welcker (Kl. Schr. II, LXXXVII), der sich mit Recht gegen Improvisation erklärt. vgl. Nitzsch Prolegg. in Plat. Ion. p. 20 sqq.

⁹⁵⁾ Welcker Ep. Cycl. p. 345 sq.

⁹⁶⁾ Den Thamyris (B, 595) dafür anzuführen erlaubt schon das jüngere Alter der *Bowrie* nicht. Ueberdies scheint Thamyris nach dieser Stelle zu Wettkämpfen ausgezogen zu sein (O. Müller a. a. O. Bd. I, 52), was ich nicht für althomerisch halten kann und Niemand durch Stellen wie Plutarch. Q. Conviv. V, 2 wird beweisen wollen.

der öffentlichen Verhältnisse, wie ihn die homerischen Gedichte schildern, keineswegs die Annahme von fahrenden Sängern zu begünstigen. Denn obschon es sich nicht mit voller Bestimmtheit ausmachen lässt, dass die Sänger zu den Dienstmännern des Königs gehörten, so ist doch auch dann, wenn sie vom Volke ihren Unterhalt empfangen, *δημοεργοί* waren, ein solches Verhältniss zwischen Sänger, Gemeinde und König, dass es den ersteren als ansässig und für eine bestimmte Zuhörerschaft angestellt, berufen, engagiert (*κλητός*) erscheinen lässt. Wozu also wandernde Sänger, wenn man sich überall seinen eigenen hielt? Es ist hiergegen leicht einzuwenden, auf welche Weise denn die Sänger zu den Geschichten, z. B. Phemios zu der Kunde von dem Unglück der Achaier, hätten gelangen sollen, sobald sie dieselben nicht von ihren daran bethätigten Landsleuten zu erfahren vermochten. Allein der Liederstoff oder die Sage konnte sich auf vielfache Weise über die verschiedenen kleinen Staaten verbreiten, da ja Verkehr genug zwischen ihnen und namentlich zwischen den einzelnen untereinander befreundeten oder verwandten Fürstenhäusern bestand. Als Odysseus den Phaieken seine Leiden erzählt, ist Demodokos zugegen, und so mag wohl das Selbstberichten der Helden von ihren Thaten, Schicksalen und Abenteuern für den Sänger eine sehr gewöhnliche und ergiebige Quelle seiner Lieder gewesen sein; aus welchem Grunde denn auch vermutlich Nestor, Menelaos und Odysseus bei Homer ihre *ρόσοι* selbst erzählen.

Diese Sängerverhältnisse der heroischen Zeit lehren uns also in Rücksicht auf die Urheber der Sagendarstellung d. h. die Dichter epischer Heldenlieder, dass es in den einzelnen kleinen Staaten und in besonderer Verbindung mit den Fürsten Sänger gab, welche die Sage in Liedesform brachten und auch wohl andre, die sich zu Sängern aus-

bilden wollten, unterrichteten, und dass bei den socialen Verhältnissen, die in den homerischen Gedichten beschrieben werden, an keine grössern zusammenhängenden Dichtungen, an keine Epen, sondern nur an einzelne kürzere und in sich abgeschlossene Heldenlieder, an Romanzen zu denken ist.

Bis hierher führt ein gemeinschaftlicher Weg alle Freunde Homers. Sie sind alle darin einverstanden, dass es vor Homer solche Romanzen, auch über den troischen Krieg und Odysseus, gab ⁹⁷⁾, was die Alten selbst schon, zum Theil in sehr abenteuerlichen Vorstellungen anerkannt haben ⁹⁸⁾. Wenn jedoch von hier aus weitergeschritten werden soll über das dunkle zunächst gelegene Gebiet bis zu den erhaltenen homerischen Gedichten, so entsteht Uneinigkeit, indem die einen behaupten, unsre Ilias und Odyssee seien nur ein häufig sehr lose, oft sogar ungeschickt geknüpfter Verein von solchen Einzelliedern, die andern dagegen meinen, beide Gedichte seien zwar auf Grundlage epischer Romanzen entstanden, aber nicht mehr diese selbst, sondern die kunstreiche Schöpfung eines Dichters, der die vor ihm existierenden bezüglichlichen Heldenlieder verarbeitet, namentlich unter die Einheit einer Idee subsumiert und zu zwei Epen umgeschaffen habe. Um diesen Streit zu entscheiden giebt es nur zwei Mittel, die Ueberlieferung und die Gedichte selbst. Stimmt beide für eine Ansicht, so wäre es natürlich am besten; geben sie verschiedene, so darf man, besonders nach dem, was wir aus unserer Prüfung der Ueberlieferung gelernt haben, nicht anstehen, dem sichern Ergebniss einer kritischen Durchforschung der homerischen Gesänge mehr zu trauen, als dem Glauben des

⁹⁷⁾ O. Müller Gesch. d. gr. Litt. I, 66 sqq.

⁹⁸⁾ Von Phemios, Demodokos, Korinnos (Suid.), Syagros (Aelian. V. II. XIV, 21) u. A. Vgl. Fabric. B. Gr. Tom. I.

Alterthums. Wir werden also zuerst die homerischen Gedichte nach der gedachten Rücksicht zu betrachten haben und wählen als zunächst gelegen den Anfang der Ilias.

Man liest ohne Anstoss einige hundert Verse bis ein Widerspruch begegnet, den schon die Alten bemerkt und auf die verschiedenste Weise zu erklären versucht haben. Es war nemlich (221) gesagt, Athene sei vom Achill auf den Olymp zurückgekehrt, in die Wohnungen des Zeus, unter die anderen Götter. Nun aber sagt (423) noch an demselben Tage ⁹⁹⁾ zu eben dem Achill, welchem kurz zuvor Athene sich gezeigt hatte, seine Mutter Thetis, Zeus sei gestern an den Okeanos zu den Aithiopen gegangen und alle Götter insgesamt seien ihm gefolgt. Und soll denn auch Apollon von den Aithiopen aus seine Pfeile in das Lager der Griechen sendend gedacht werden? Hier ist unleugbar ein Widerspruch, der seine Lösung verlangt. Alte Grammatiker meinten, *μετὰ δαίμονας ἄλλους* bedeute *εἰς τὸν τῶν δαιμόνων τόπον*, aber damit haben sie ¹⁰⁰⁾ der Thetis Ausdruck *θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἔποντο* ebenso wenig gerechtfertigt, als durch die unhaltbare Erklärung, es seien mit den *θεοί* nur die Götter, nicht die Göttinnen gemeint. Daher ist man neuerdings auf den Ausweg gekommen, die ganze Episode von Athene und Achill (188—222) als un-

⁹⁹⁾ Das ist freilich nicht ausdrücklich gesagt, aber es zu leugnen, da das *πολλὰ δὲ μητρὶ γλῶσσι ἠρώσατο* 351 ja längere Zeit gedauert haben könne (O. Müller Kl. Schr. I, 463) ist nicht blos eine poetische Ungeschicklichkeit, sondern widerspricht auch dem einfachen Sinn der Worte 349—359. Ebenso kann es nur als ein Eigensinn O. Müllers bezeichnet werden, wenn er behauptet mit *θεοὶ δ' ἅμα πάντες* brauchten nicht alle Götter ohne Ausnahme gemeint zu sein. Vgl. Gross Vindic. Homeric. P. I. Marburg 1845. 8. p. 24 sq.

¹⁰⁰⁾ Abgesehen von der sprachlichen Unmöglichkeit, s. Nägelsbach Anm. z. II. p. 48.

echt auszuschneiden ¹⁰¹⁾, ein Wagstück, welches selbst Bergk zu gross erscheint ¹⁰²⁾, der aber nicht minder kühn *ἐπὶ τοῖο* in der Bedeutung eines Futurums fassen oder zu dem Ende in *ἐπὶ οὐρα* verwandeln will ¹⁰³⁾. Es bleibt somit ein chronologischer Widerspruch bestehen, der sich sogar im weiteren Verlaufe der ersten Rhapsodie erneut. Nachdem Achill an demselben Tage, wo er beleidigt war, seine Mutter gebeten hat, ihm vom Zeus Genugthuung zu verschaffen, entgegnet ihm diese, das sei augenblicklich nicht möglich, weil Zeus gestern zu den Aithiopen gegangen sei und erst am zwölften Tage von dort auf den Olymp zurückkehren werde. Mit diesem zwölften Tage kann nur der zwölfte nach der Abreise gemeint sein, weil weder eine elf- noch dreizehntägige Apodemie des Zeus mythologisch sich würde rechtfertigen lassen. Demnach muss Zeus, der Angabe der Thetis zufolge, nicht volle elf Tage nach ihrer Unterredung mit Achill zurückkehren. Wenn nun nach dieser Unterredung mindestens noch ein Tag verfliessen, bis Odysseus von Chryse heimkehrt (472 sqq.); wenn ferner (488—492) vom Achill erzählt wird, er habe bei den Schiffen gesessen und gezürnt, weder an einer Versammlung noch am Kriege Theil genommen, sondern dort bleibend aus Sehnsucht nach dem Kampfe sein Herz aufgezehrt, womit jedenfalls ein längerer Zeitraum bezeichnet ist: so kann auf keine Weise in V. 493 gesagt werden: aber als nun seitdem (*ἐκ τοῖο*) die zwölfte Morgenröthe erschienen, da gingen die Götter auf den Olymp zurück, alle zusammen, Zeus voran; denn bezöge sich *ἐκ τοῖο* auf die Rückkehr des Odysseus, so wäre der neunte, bezöge es sich auf den Tag des Zornes, der zehnte oder

¹⁰¹⁾ Gross p. 27.

¹⁰²⁾ Z. f. A. 1846. p. 502. not. 32.

¹⁰³⁾ Ueber die Einheit und Untheilbarkeit des ersten Buches d. Ilias (Z. f. A. 1846. no. 61—64).

elste Tag zu nennen gewesen. Man begreift wohl, dass mit *ἐκ τοῦ* der Tag der Abreise des Zeus gemeint ist; allein eine solche Rückbeziehung ist unmöglich, nachdem siebenzig vorausgehende Verse von ganz andern Dingen erzählt haben. Aber kann man diese nicht herausnehmen? Gewiss, und man erhält dann, wenn man auf 429 gleich 493 folgen lässt, eine von 349 bis zu Ende der Rhapsodie zusammenhängende Erzählung, die in sich durchaus in Uebereinstimmung ist. Freilich ist ihr Widerspruch mit den Versen 1—348 noch nicht gehoben. Achten wir auf das sachliche Arrangement der ersten Rhapsodie, so giebt sich dies sofort als folgendes zu erkennen:

1—348. *A*. Chryses. Pest. Streit. Odysseus erwählt. Briseis abgeholt.

349—429. *a*. Unterredung der Thetis mit Achill.

430—492. *B*. Odysseus bringt die Chryseis ihrem Vater zurück.

493—611. *b*. Thetis beim Zeus auf dem Olymp.

Wie künstlerisch dasselbe auch scheinen mag, die Verwirrung in der Chronologie zeigt deutlich, dass es nicht von Hause aus so könne gewesen sein. Durch Herausnahme von *B* erhielten wir eine formell und sachlich ohne Anstoss verlaufende Erzählung *ab*; ebenso tadellos ist nun die Erzählung *AB*, wenn man das Stück *a* aus ihr entfernt. In *A* entwickelt sich alles einfach und natürlich bis zur Abholung der Briseis; schon ist Odysseus gewählt, um die Chryseis ihrem Vater zurückzubringen, was dann *B* schlicht und ohne Umschweife ausführt, indem es sich an *A* unmittelbar anschliesst. Ja, wenn man diese Partie *AB* genauer betrachtet, so sieht man, dass man ein Lied von vollendeter Schönheit vor sich hat. Von dem Zorn des Achill, der in seinen Folgen für die Achaier so verderblich wurde, nach dem Willen des Zeus, will der Dichter sin-

gen, dem Zorn, der seine Ursache in dem Streit mit Agamemnon hatte. Aber wer veranlasste diesen Streit? Apollon, der seines Priesters wegen zürnte, da Agamemnon diesem die Tochter zurückzugeben verweigert hatte. Der Dichter erzählt mit grosser Kunst, wie der Gott das Heer der Danaer heimsucht mit seinen pestbringenden Pfeilen; wie Achill deshalb eine Versammlung der Fürsten veranlasst, in welcher dann der Streit zwischen ihm und Agamemnon entsteht, der damit endigt, dass Odysseus, um die Chryseis ihrem Vater zurückzubringen, erwählt, Briseis aber vom Achill weg und dem Agamemnon zugeführt wird. Odysseus führt seinen Auftrag aus, kommt nach Chryse, giebt die Tochter dem Vater wieder und versöhnt den Apollon durch Opfer und Gesang; Tags darauf kehrt er zurück. So ist allseitige Versöhnung und Befriedigung eingetreten. Das Heer ist von der Pest befreit, Chryses wieder im Besitz seines Kindes, der Gott versöhnt, Agamemnon für seinen Verlust entschädigt durch Briseis; alles wäre gut, wenn nur der Eine nicht grollte. Aber der sass, wie der Schluss des Liedes zu seinem Anfange zurückkehrend vortrefflich lautet, bei den schnellsegelnden Schiffen und zürnte; weder in eine männerehrende Versammlung ging er, noch in den Kampf, sondern dort weilend verzehrte er sein Herz vor Sehnsucht nach Schlachtruf und Kampf.

So abgeschlossen ist nun die Erzählung *ab* nicht. Man kann bei ihr zweifeln, ob sie blos zu *AB* hinzugedichtet ist, oder ursprünglich ebenfalls ein Lied für sich war, dem der Anfang verloren ging, als es mit *AB* verwuchs. Ich möchte mich für das letztere entscheiden und glauben, dass eine andere Darstellung des Streites den Anfang von *ab* bildete ¹⁰⁴⁾, die man aber mit der vorhandenen vertauschte,

¹⁰⁴⁾ C. A. J. Hoffmann Lachmanns Betrachtungen über Hom. Ilias. (Schneidewin Philol. 1848. p. 196 sqq.).

weil man seine Gründe hatte sie vorzuziehen; vielleicht war sie sehr kurz. Die Vortrefflichkeit des Gedichtes übrigens, das malerische und die psychologischen Feinheiten desselben wird niemand übersehen, der Gefühl für dergleichen hat. Durch wen die Verknüpfung der beiden Lieder bewerkstelligt worden, kann hier noch nicht auseinandergesetzt werden; die Art und Weise jedoch, wie es geschehen, lässt sich erkennen. Sie ist dieselbe, der wir sehr häufig in den homerischen Gedichten begegnen, weil sie die natürlichste ist, und die sich durch die Formel *CdcD* darstellen lässt. Wollte man zwischen *C* und *D* etwas einschieben, so that man am besten, das Einschiebsel wie *D* beginnen und wie *C* schliessen zu lassen, weil dann die Nähte am unscheinbarsten werden mussten. So hier, wo *C* = ἡ δ' ἀέκονσ' ἄμα τοῖσι γυνὴ κίεν, *d* = Ἀντὰρ Ἀχιλλεύς, *c* = τήν ῥα βίη ἀέκοντος ἀπύρῳ, *D* = Ἀντὰρ Ὀδυσσεύς.¹⁰⁵⁾ Wir begreifen ausserdem, warum man gerade so die beiden Lieder verband. Hätte man das von der Thetis an das Ende des Liedes vom Zorn des Achill anfügen wollen, so würde der Effect, den Achills Flehen zu seiner Mutter unmittelbar nach der ihm widerfahrenen Beleidigung hat, vollständig verloren gegangen sein. Für dieses Flehen des Achill war daher der Platz nothwendig bestimmt nach der Abholung der Briseis, wodurch die Beleidigung erst thatsächlich wird. Nun aber konnte das abgeschnittene Stück von Odysseus Fahrt nach Chryse ebensowenig an das Ende vom Thetisliede gesetzt werden, weil dieses zehn bis elf Tage später fällt. Die einzige Stelle, welche dafür passte, war die, welche es einnimmt, zwischen dem Besuch der Thetis bei ihrem Sohne und bei Zeus. Nicht ungeschickt also muss der gewesen sein, der die beiden Lieder, aus denen das

¹⁰⁵⁾ Andre Beispiele s. Quaest. Homer. p. 19. 69 not.

erste Buch der Ilias besteht, miteinander verflocht. Dass er die Widersprüche übersah, die er dadurch hervorrief, werden ihm diejenigen um so weniger anrechnen dürfen, die seitdem zu tausenden sie übersehn haben oder noch jetzt verkennen. Wir unsrerseits mögen ihm danken, dass er eine leise Spur hinterliess, an der wir sein Wirken erkennen können.

Ich fürchte es giebt viele, welchen die eben ausgeführten Betrachtungen zu kühn erscheinen, als dass sie sich sofort mit ihnen befreunden könnten, welche lieber in hergebrachter Weise an der Einheit und Untheilbarkeit der Ilias festhalten, als eine Ansicht adoptieren, die für sie noch so viel dunkles und unverständliches enthält. Was dies letztere betrifft, so wird im weitem Verlauf versucht werden, alles aufzuhellen; von der Kühnheit kann ich nur sagen, dass mir diejenige weit grösser scheint, welche mit Missachtung aller Kritik Widersprüche zu übertuschen oder wegzuleugnen sucht. Doch, es handelt sich für jetzt nur um Thatsachen aus den homerischen Gedichten und da haben wir nicht sehr weit zu gehn, um einen weitem Beweis für unsere Behauptungen zu erhalten. Gäbe man nämlich auch zu, dass das erste Buch der Ilias durchaus ohne Anstoss wäre, so würde man doch jedenfalls einräumen müssen, dass es als ein besonderes Lied gedichtet sei, auf welches das zweite Buch nicht unmittelbar folgen konnte, ja zwischen deren Vortrag nach einander eine nicht unbedeutende Pause liegen musste. Man stelle Schluss und Anfang beider zusammen:

Ζεὺς δὲ πρὸς ὃν λέχος ἦι Ὀλύμπιος ἀστεροπητής,
 ἔνθα πάρος κοιμᾷτο, ὅτε μιν γλυκὺς ὕπνος ἱκάνοι·
 ἔνθα καθεῦδ' ἀναβάς· παρὰ δὲ χρυσόθρονος Ἥρη.
 Ἄλλοι μὲν ἅα θεοὶ τε καὶ ἄνδρες ἵπποκορυσταὶ
 εὖδον παννύχιοι, Δία δ' οὐκ ἔχε νήδυμος ὕπνος,

so müsste doch für einen thörichten Dichter gelten, welcher erzählt Zeus habe sich zu Bett gelegt und geschlafen, und gleich darauf, alle Götter und Menschen hätten geschlafen, Zeus aber nicht; welcher, da er den Zeus etwas unternehmen lässt, wovon Hera nichts ahnen durfte, uns noch ausdrücklich daran erinnert, dass neben Zeus die golden-thronende Hera geschlafen habe.

Wir haben also sichtlich in der ersten Rhapsodie der Ilias ein oder besser zwei Lieder, welche für sich gedichtet und zu abgesondertem Vortrag bestimmt waren. Damit ist die ganze Frage, auf die wir Antwort suchten, eigentlich schon entschieden, und es bedarf hier keiner Anhäufung von Beispielen, sondern nur einer einfachen Hinweisung auf die Schriften jener Männer, deren Scharfsinn wir die Entdeckung verdanken, dass die Ilias eine gut oder übel verbundene Sammlung von Einzelliedern ist ¹⁰⁶). Behaupteten es doch von dem zehnten Buche schon die Alten ¹⁰⁷) [¹⁰⁸]).

¹⁰⁶) (Einzelne Andeutungen bei: Weisse Ueber das Studium des Homer u. s. w. Leipzig 1826. 8. p. 26 — 59. Bl. f. litt. Unt. 1844. p. 503 u. flgd. Geist disquis. Homer. Gissae 1832. 4. disq. IV. de Iliad. rhaps. V. p. 10—21. Jahns Neue Jahrb. d. Ph. Suppl. I. p. 595 u. flgd. Kayser de diversa Homer. carm. orig. Heidelberg. 1835. Kayser de interpol. Hom. Heidelberg. 1842. Düntzer Homer u. d. epische Kyklos. Bonn 1839. Naeye Ind. lect. sem. aest. Bonn 1838. G. Hermann de interpolat. Hom. Lips. 1832 und de iteratis ap. Hom. Lips. 1840. Am umfassendsten und fruchtbarsten: K. Lachmann Ueber die ersten zehn Bücher der Ilias. Berlin 1838. 4. und Fernere Betrachtungen über die Ilias. 1841. 4. Beides aus den Schriften der Berl. Acad. d. Wiss. besonders abgedruckt als: Betrachtungen über Homers Ilias von Karl Lachmann mit Zusätzen von Moriz Haupt. Berlin 1847. 8.] Anm. d. Herausgeber.

¹⁰⁷) [Schol. Iliad. V. in rhaps. K, vs. 1.: *Φασὶ τὴν ἑκτοῦ Ὀμήρου ἰδίᾳ τεράχθαι καὶ μὴ εἶναι μέρος τῆς Ἰλιάδος, ὑπὸ δὲ Πισιστράτου τεράχθαι εἰς τὴν ποιήσιν.*] Anm. d. Herausgeber.

[¹⁰⁸) Bis hierher reichte das druckfertige Manuscript Lauers. Die nächsten Zeilen haben wir, um die hier entstehende Lücke so

Wir sahen, dass Phemios und Demodokos einzelne Lieder sangen, die sich alle mit Ausnahme dessen von Ares und Aphrodite auf die troische Sage bezogen. Die Alten machten hieraus den Schluss, dass schon vor Homer Sänger vorhanden gewesen sein müssten, welche gleich ihm die troische Sage besungen hätten. Wir werden dasselbe Resultat behaupten (wie es denn noch Niemand in Abrede gestellt hat), ohne uns dabei auf dieselben Prämissen zu stützen. Sowohl was über den Ursprung der Sagen, als was über die Sängerverhältnisse der heroischen Zeit bemerkt ist, muss es glaublich machen, dass, wenn einst ein Krieg gegen Troja unternommen wurde, die Ereignisse und Folgen desselben bald und nicht erst nach achtzig oder mehr Jahren Gegenstand epischen Gesanges einzelner Heldenlieder werden geworden sein. War dies der Fall, so musste es viele und sehr von einander abweichende Lieder geben, weil jeder Volksstamm, der solche Lieder hervorbrachte, die Sage von seinem individuellen Standpunkte aus auffasste und darstellte.

Was man immer vom troischen Kriege halten möge, Niemand wird glauben, dass er gerade so geführt sei, als Homer ihn schildert. Eine so allgemeine Betheiligung des ganzen Griechenlands ist nachweislich nicht anzunehmen, daher auch nicht das allgemeine Vorhandensein von Liedern über diesen Zug. Aber das scheint doch auf der an-

wenig fühlbar als möglich zu machen, dem für die Vorlesungen bestimmten Hefte Lauers entlehnt, in das er sie fast wörtlich aus der Habilitationsschrift übertragen hatte. Von den Worten „Was man immer vom troischen Kriege“ an, ist die Fortsetzung dem „Homer und die Kreophylier“ überschriebenen Aufsätze entnommen. Wo dieser abbricht bei dem Striche S. 226 fügt sich in unmittelbarem Anschlusse das Ende der Habilitationsschrift an.]

Ann. d. Herausgeber.

dern Seite wieder unzweifelhaft, dass mehrere Stämme zu einer vom Peloponnes ausgehenden Expedition gegen Troia vereinigt waren, in Bezug worauf Thukydides (I, 9) vielleicht ganz das Richtige gesehen hat. Diese betheiligten Stämme hatten sicher Lieder über diese ihre Unternehmung und zwar Lieder, die sich vielfach untereinander unterscheiden mussten, da jeder Stamm mutmasslich seine eigenen hatte. Kamen nun solche Lieder über den troischen Krieg oder gar blos die Sage davon zu andern Stämmen, denen sie ursprünglich nicht angehörte, die aber, nachdem sie sie kennen gelernt hatten, auch ihrerseits sie poetisch darstellten, so mussten noch grössere Abweichungen in den Liedern eintreten. Ausser diesen den Zug gegen Ilion betreffenden Gesängen aber gab es ohne Zweifel eine Menge andrer theils aus früherer Zeit stammender, theils solcher, die sich auf die Heldenthaten der einzelnen Stämme bezogen. Auch konnten zwischen dem troischen Kriege und den Wanderungen nach Asien Lieder entstehen, wenn Ereignisse dazu Veranlassung gaben, z. B. eine Orestie. Wir haben uns demnach vor der Colonisation Asiens durch die Griechen eine Fülle von Liedern, die sich entweder auf ein und dieselbe That oder auf besondre den einzelnen Stämmen eigenthümliche Ereignisse bezogen, in Griechenland verbreitet zu denken, welche in ihrer Abgesondertheit weder eine Ausgleichung der verschiedenen Lieder- und Sagenformen, noch eine Verbindung der verschiedenen zerstreuten Lieder, mochten sie nun derselben Sage oder verschiedenen angehören, zu einer grössern, einer Nationalsage gestalteten.

Dies selbständige Verhalten der Lieder eines Stammes zu denen eines andern, musste sich durch die grossen Völkerbewegungen, welche die Ansiedlung in Asien zur Folge

hatten, bedeutend verändern. Die dort neu gegründeten Colonien vereinigten eine grosse Anzahl kleiner aus den verschiedensten Theilen Griechenlands flüchtiger Haufen und brachten dadurch auch die Lieder zusammen, die jedem eigenthümlich waren. Diese Lieder nun hätten sich vielleicht in der gewaltigen Umwälzung aller Verhältnisse, in dem anfänglichen Entbehren einer sichern festen Wohnstätte, vor dem Eindrücke frischer und ergreifender Ereignisse meist oder ganz verloren, wenn nicht die neue Heimat, in der man sich endlich nach Noth und Kampf niederliess, das Interesse an ihnen festgehalten, belebt, gesteigert hätte. Sie war ja zum Theil Zeuge von den Kämpfen der Vorfahren gewesen und hatte auch erst, meist von denselben Völkerschaften, mit denen die Väter gestritten, erobert werden müssen. So vermehrte sich sogar das Interesse an den alten Liedern vom troischen Kriege, weil zu dem stammthümlichen noch ein locales hinzutrat, und weil jene Lieder Empfindungen darstellten, die wesentlich von denen nicht verschieden waren, welche aus den Kämpfen um die neuen Wohnplätze ihren Ursprung genommen hatten, oder weil sie wenigstens diese Empfindungen in sie hineinzulegen gestatteten.

Aber wie? Die Lieder, welche in den Colonien zusammengeflossen waren, mussten sich nach ihrem Charakter und nach Form der Sage vielfach widersprechen. In demselben Grade als die auf Troia bezüglichen, weil sie verwandt unter sich waren und sich gegenseitig ergänzten, die Verbindung zu einer grössern Sage nicht bloß möglich, sondern sogar nothwendig machten, mussten derselben die Differenzen widerstreben, die zwischen den einzelnen stammthümlichen Auffassungen eines oder mehrerer Momente der Sage stattfanden. Es kam darauf an, diese so viel es anging und nöthig war gegeneinander auszugleichen, wie die

Völker, welche sie zusammenbrachten, es mit sich selbst gethan hatten. Doch reichte eine Ausgleichung allein nicht hin. Unter jenen zusammengeschართen Volksmassen befanden sich gewiss viele, für welche die troische Sage weniger Interesse haben musste, weil sie weder an deren geschichtlichem Anlass betheiligt waren noch die Sage entlehrend Lieder davon geschaffen hatten. So entstand ein zweites Bedürfniss: sollte die troische Sage bei jenem Mischvolke allgemeinen Beifall finden, so musste man in sie auch die Vorfahren derer hineinfecten, denen sie ursprünglich nicht angehörte und vor denen man doch sang. Ein drittes Bedürfniss endlich entsprang aus dem Verlangen, die eigenen Erlebnisse bei der Ansiedlung, insoweit sie nicht schon in jener Sage ihren entsprechenden Ausdruck fanden — und selbständig erhielten sie ihn nicht — in dieselbe verwebt zu sehen ¹⁰⁹).

Dies Ausgleichen, Erweitern, Umgestalten und Neudichten konnte nur von Sängern geschehn, durch die ja die Lieder selbst in das überseeische Vaterland verpflanzt waren. Denn freilich werden zugleich mit jenen auswandernden Schaaren und deren Fürsten auch ihre Sänger gezogen sein. Ich glaube nun nicht zu irren, wenn ich annehme, dass, bei diesem Zusammenballen der verschiedensten griechischen Stämme innerhalb kleiner Räume, auf einen Punkt viele Sänger zusammengeführt wurden, die den einzelnen Stämmen angehörig gemeinsames Unglück und Interesse

¹⁰⁹) Ich unterschreibe gern was Nitzsch Melet. II, 80. not. sagt: „quocum [Voelckero] de singulis multum dissentiens ita tamen facio, ut famam de bello Troiano tenuiorem ex memoria earum rerum, quae Graecis Aeolidem occupantibus accidissent, auctam et exaeditatam esse — —“ Und Melet. II, 4. p. 32 sq. „quum antiquioris expeditionis memoriam, iam etiam carminibus tenuibus fortasse elatam, attulissent, suas res, non illas quidem seorsum carminibus celebrarunt — —, sed immiscuerunt antiquis.“

einander nahe brachte. Bei den hier speciell obwaltenden Verhältnissen und bei der Eigenthümlichkeit griechischer Natur, sowohl sich in Familien und Geschlechter überhaupt zu sondern, als namentlich Priesterthümer und Aemter in Familien forterben zu lassen, technische Kenntnisse und Beschäftigungen innerhalb eines bestimmten Geschlechtes zu hegen und zu entwickeln ¹¹⁰⁾, würde uns eine Association dieser Sänger zu einer Genossenschaft natürlich, fast nothwendig erscheinen, wenn wir auch nicht die Ueberlieferung davon hätten. Denn die Sänger konnten unmöglich den Vortheil verkennen, der ihnen daraus entspringen würde, wenn sie sich zu gemeinsamer Kunstübung verbänden und durch Mittheilung der jedem eigenthümlichen Lieder und Sagen und durch Vereinigung ihrer poetischen und technischen Fähigkeiten zum Dichten von Liedern befähigten, mit denen die andrer isoliert stehender Sänger weder an Vollendung der Form noch an Reichhaltigkeit der Sage zu wett-eifern vermöchten. Und dass man diesen Vortheil wirklich nicht verkannt habe, zeigt das chiische Sängergeschlecht der Homeriden ¹¹¹⁾.

Was es mit diesen Homeriden für eine Bewandniss habe, darüber sind die Untersuchungen so nach allen Seiten hin geführt worden ¹¹²⁾, dass ich der Mühe überhoben

¹¹⁰⁾ vgl. C. Fr. Hermann Gr. Staatsalterth. §. 6. p. 16 sqq. ed. III.

¹¹¹⁾ Harpocrat. *Ὀμηρίδαι* (p. 137, 12. Bekk. Phot. s. v. p. 331, 18. Suid. s. v. p. 2666. Gaisf.), Sch. Pind. Nem. II, 1. Strab. XIV. p. 645. Lex. rhet. s. v. (Bekk. Anecd. p. 288, 6). Etym. M. s. v. p. 623, 51.

¹¹²⁾ vgl. L. Küster histor. Homeri. Francof. 1696. 8. P. I. S. 1. (vor Wolfs Ilias. Hal. 1785. p. L sq.). Wolf Prolegg. p. XCVIII. Heyne Hom. II. Tom. VIII, 793 sqq. Niebuhr Röm. Gesch. Bd. I, 328 sq. ed. IV. A. Korais *Χίαις ἀρχ.* (*Ἀταξία*. Tom. III, 37 sqq.). Dugas-Montbel a. a. O. p. 47—52. B. Thiersch Ueber d. Zeitalter u. Vaterland d. Hom. ed. II. p. 96 sqq. J. Kreuser Homerische Rhapsoden oder Rederiker der Alten. Köln 1833. p. 123 sqq. Boeckh Ind. lect. aest. Ber. 1834. p. 9 sqq. Welcker Ep. Cycl. p. 160 sqq.

bin, dieselben hier von Neuem aufzunehmen. Indem ich daher auf die erschöpfenden Auseinandersetzungen von Böckh und Welcker, denen ich in der Hauptsache vollkommen beistimme, verweise, will ich mit O. Müllers Worten, der doch sogar die Persönlichkeit Homers festgehalten wissen wollte, das Resultat der bisherigen Erörterungen zusammenfassen: „dass auf Chios das Geschlecht der Homeriden blühte, welches man sich nach der Analogie anderer *γένη* nicht als eine Familie, sondern als eine Innung von Leuten denken muss, die eine und dieselbe Kunst trieben und darum auch einen gleichen Kultus hatten, und einen Heroen, von dem sie ihren Namen herleiteten, an die Spitze stellten.“ Die Kunst der Homeriden bestand nun eben darin, dass sie homerische Poesie *ἐκ διαδοχῆς* sangen (Sch. Pind. Nem. II, 1). Was uns sonst noch über die mündliche Fortpflanzung der homerischen Gedichte und in Form einzelner Lieder berichtet wird, muss ich hier, so sehr es mir sonst zu Statten kommen würde, übergehn. Man wird aber leicht wahrnehmen, dass das was wir von den Homeriden geschichtlich erfahren, der im obigen vorgetragenen Ansicht nicht widerspricht, sondern sie bestätigt. Denn dass weder aus dem Namen der Homeriden noch aus der Verehrung des Homer durch diese Sänger irgend ein Schluss auf die einstige Existenz eines Dichters Homer, Verfassers der Ilias und Odyssee, zu machen sei, ist eine anerkannte Sache. Und eben so wenig begünstigen die Dichtungen selbst die

Ulrici Gesch. d. hell. Dichtk. Bd. I. (Berlin 1835.) p. 381 sqq. W. Müller Hom. Vorsch. ed. II. p. 54 sqq. und dazu Baumgarten-Crusius p. XXXI sqq. Bernhardy a. a. O. Bd. I, 228 sqq. Nitzsch Indag. per Hom. Od. interp. p. 16. Melet. I, 108. 127 sqq. II, 71 sqq. 96. Bode a. a. O. Bd. I, 268 sqq. Düntzer Homer u. d. epische Kyklos. Köln 1839. p. 7 sq. Alex. Blastos *Χιακά. ἐν Ἐρμουπόλει*. 1840. 8. p. 118 sq. O. Müller Gesch. d. gr. Litt. Bd. I, 69 sq. Gräfenhan Gesch. d. Philol. Bd. I. (Bonn 1843) p. 50 sqq.

Annahme, dass sie ursprünglich als Ganzes gedichtet und nur Behufs des Vortrags von den Homeriden und Rhapsoden in einzelne Lieder zerschnitten wären; eine Annahme die schon an und für sich sehr unwahrscheinlich ist, wenn sie Ilias und Odyssee nicht gleich als Romanzeneyklus gedichtet sein lässt. Weit mehr als dies könnten unsern Combinationen die Angaben über das Zeitalter Homers entgegenzustehen scheinen, da von dessen Ansetzung das der Homeriden abhängt. Allein fast jede dieser gar sehr von einander abweichenden Angaben hat eine gute Auctorität für sich, so dass mit ihnen alles oder nichts anzufangen ist und wir somit auch von dieser Seite nicht gehindert sind anzunehmen, dass sich in Folge der Wanderungen, entweder gleichzeitig mit ihnen ¹¹³⁾ oder doch nicht all zu lange nachher, eine Sängeringung auf Chios bildete, welche die einzelnen auf dasselbe Factum bezüglichen oder bezogenen Lieder sammelte, aufbewahrte, rhapsodierte ¹¹⁴⁾.

Die Beschäftigung der Homeriden mit den homerischen d. h. den nach ihnen erst als homerisch benannten Liedern beschränkte sich aber nicht auf diese mehr äusserliche Thätigkeit. Da sich kein Grund denken lässt, der diese Sängering insgesamt oder gar einen einzelnen von ihnen hätte bewegen können, aus den von ihnen concentrirten Einzelliedern ein grösseres zusammenhängendes Gedicht zu bilden, so werden sie es auch nicht gethan haben. Vielmehr besaßen und sangen auch sie nur einzelne kleinere Lieder. Da nicht für das Lesen, sondern nur für das Hören gedichtet

¹¹³⁾ Gleichzeitig mit den Wanderungen setzen den Homer Aristoteles (Plutarch. Vit. Hom. I, 3), Aristarch (Plutarch. I. I. II, 3. Tatian. adv. gent. cp. 49. p. 107. ed. Oxon. Clem. Alexandr. Strom. I. p. 326 Sylb. = 388 Pott.) und Kastor (Euseb. Chr. I, 30. p. 138 Mai), drei unverächtliche Namen.

¹¹⁴⁾ hereditaria arte et praerogativa, wie Boeckh p. 12 meint, dem Welcker p. 165 sq. und Bernhardt I, 229 nicht beistimmen.

werden konnte, welches stets einen kürzeren und zugleich in sich abgeschlossenen Vortrag verlangte, so wäre es thöricht gewesen, aus den Heldenliedern, die ja gerade aus demselben Bedürfniss und Grunde hervorgegangen waren, ein Epos, ein einziges grosses Gedicht d. h. etwas ganz unbrauchbares zu machen ¹¹⁵⁾. Aber freilich werden die ursprünglichen Lieder bei den Homeriden nicht dieselbe Gestalt behalten haben, die sie vorher hatten. Hier traten die veränderten Existenzverhältnisse dieser Lieder, wovon vorhin die Rede war, massgebend ein. Man schuf aus den verschiedenen und sich gewiss vielfach höchst auffällig widersprechenden Liedern nicht ein Gedicht, wohl aber eine Sage. Wie es natürlich war, dass ein Lied, welches den Zwist des Achill und Agamemnon, den Waffenstreit zwischen Odysseus und Aias besang, beider Benehmen dabei, die Ursachen und Wirkungen davon verschieden wird dargestellt haben, je nachdem Interessen den Dichter an diesen oder jenen Helden knüpften: ebenso natürlich ist es, dass eine solche Differenz, welche nach Zusammenfluss der verschiedenen Lieder zum Bewusstsein kam, verletzen und zur Ausgleichung auffordern musste. Das war noch mehr nöthig, wenn Lieder in Hauptpunkten der Sage auseinander gingen. Wenn z. B. ein Lied den Achill Troia hätte erobern und zerstören, ein anderes dagegen ihn vorher durch Paris getödtet werden lassen, so konnten begreiflicher Weise beide Erzählungen zugleich von einem und demselben Sängervereine, an einem und demselben Orte weder geglaubt noch vorgetragen werden. Liessen sie sich nicht vereinigen, so musste die eine gegen die andre zurückstehn. Spuren solcher Differenzen sind manche auf uns gekommen. Es ist bekannt, dass einer Sage zufolge das Heil Troias

¹¹⁵⁾ vgl. Fauriel a. a. O. p. 47 sq. (auch bei Welcker p. 400).

vom Besitze des Palladiums, also die Eroberung der Stadt vom Raube desselben abhing; nach einer andern Sage konnte Ilion nur durch Theilnahme des Achill, nach einer dritten nur durch Neoptolemos, nach einer vierten endlich nur durch den Bogen und die Pfeile des Herakles, in deren Besitz Philoktet war, erobert werden. Weit entfernt, diese nach vier Seiten hin auseinandergehenden Sagenformen für Erfindung der spätern Zeit, der kyklischen Dichter, zu halten, meine ich dass die Homeriden mit Absicht und Geschicklichkeit auf keine einzige Rücksicht genommen und Accent gelegt haben. Sie wählten aus, wo sie konnten und es passte, übergingen wo sie mussten; kleinere Differenzen liessen sie stehn, theils weil auf diese weniger ankam, theils weil dieselben bei der liederweisen Form der Sage nicht bemerkt werden konnten oder wirklich nicht bemerkt wurden. — Fast noch mehr als das Ausgleichen, Vermitteln und Wählen, muss das Erweitern der Sage Geschäft der Homeriden gewesen sein. Es bestand dies hauptsächlich in dem Einfügen von solchen Personen, denen ursprünglich die Sage keinen Antheil gegeben hatte. Dies beschränkt sich nicht bloß auf solche, wie die Athener ¹¹⁶⁾, Boioter ¹¹⁷⁾, Tlepolemos ¹¹⁸⁾ und andre weniger innig mit dem ganzen Gewebe der Sage zusammenhängende Stämme und Helden, die möglicher Weise spätern Interpolationen ihre Stelle verdanken können, sondern es wurden auch solche hineingebracht, die nachher eine sehr bedeutende Rolle in der Sage spielen. Der Grund davon liegt im Verschmelzen verschiedener Sagen und Ereignisse, von denen die troische Sage

¹¹⁶⁾ vgl. Lauer Quaestt. Homerr. Berol. 1843. p. 53 sq. not. 133. O. Müller Orchom. p. 382. ed. II. Schöll Soph. Aias. Berlin 1842. p. 60 sqq. B. Thiersch Menestheus Iliadi interpolatus. Tremon. 1841. 4. p. 3 sqq.

¹¹⁷⁾ O. Müller Orchom. p. 387 sqq.

¹¹⁸⁾ O. Müller Aeginet. p. 41 sqq.

der besondern Verhältnisse wegen die Oberhand behielt und in Folge wovon nun die sonst in ganz andern Kämpfen beschäftigten Helden andrer Sagen mit vor Troia streiten mussten. Ich habe dies schon vorhin angedeutet ¹¹⁹⁾).

Bei diesen Anforderungen, welche die Homeriden zu befriedigen hatten, konnten nur sehr wenige der alten Heldenlieder noch genügen, auch nicht durch einige Veränderungen, Zusätze, Einschaltungen u. s. w. den ganz neuen Verhältnissen angepasst werden. Neue mussten geschaffen werden und wurden geschaffen auf Grundlage der alten, nicht durch einen einzelnen Dichter sondern durch die Innung. Dass eine in demselben Geiste wirkende Genossenschaft von Sängern einen Cyklus von Liedern verfertigte, die im Allgemeinen zu einem Ganzen streben und sich abschliessen, darf ebenso wenig auffallen, als dass sie es im Einzelnen nicht mehr thun. Wie sehr ein solcher einheitlicher Kunstgeist die Individualitäten sich unterordnet und beherrscht, dergestalt dass er in allen Productionen des Einzelnen und der Einzelnen auf gleiche Weise sich manifestiert, davon liefert die Geschichte der plastischen und dramatischen Kunst der Griechen hinreichende Beispiele. So wenig ich aber glaube, dass wir in unserer Ilias und Odyssee diejenigen alten Heldenlieder haben, deren Entstehung ich schon vor den Wanderungen annahm, ebenso wenig glaube ich, dass unsre homerischen Gedichte identisch mit den Liedern seien, die in Folge der Ansiedlungen in Asien als erste Umgestaltung der alten aus diesen hervorgingen. Unmöglich freilich wäre es nicht. Wenigstens ist das eine sichere Thatsache, dass in unsere Ilias und Odyssee vieles aus den ältesten Liedern unverändert aufgenommen

¹¹⁹⁾ S. S. 214 fg. und besonders Welcker Ep. Cycl. II, 7 sq. II sq.

men worden ist. Ich gedenke nur des Schweigens dieser Gedichte von den Wanderungen und ihren Ursachen, was mir nicht undeutlich dafür zu sprechen scheint, dass man beim Neudichten die alten Lieder nicht radikal umgestaltete, sondern so viel man nur konnte in ursprünglicher Integrität beibehielt. Dasselbe zeigen die in Homer geschilderten Sängerverhältnisse, die nach den Wanderungen, wie ich ausgeführt habe, nicht unwesentlich sich verändert hatten. Gleichwohl aber bin ich doch auf der andern Seite überzeugt, dass die Lieder der Ilias und Odyssee zwischen den Wanderungen und dem Jahre 840 etwa, als dem äussersten Termine bis zu welchem herab das Entstehn ihrer heutigen Form gerückt werden kann, mehrfache Umbildungen erfahren haben. So wissen wir, dass von den Nibelungen Jahrhunderte früher als gegen Ende des zwölften gesungen ist, und doch stammen erst aus dieser Zeit unsre heutigen Lieder. Wenn ich das Jahr 840 als Abschlusspunkt der Bildung unsrer homerischen Gesänge bezeichnet habe, so ist das nicht willkürlich geschehen. Ich will mich nicht auf Herodot berufen, obgleich dieser seine Gründe wird gehabt haben, wenn er sagt dass Homer etwa 400 Jahre und nicht früher vor ihm gelebt habe; aber aus dem Verhältnisse, in welchem die Kykliker zu Homer, namentlich zur Ilias standen, ist jener Zeitpunkt mit einiger Sicherheit bestimmt. Denn es ergibt sich daraus, dass wenigstens die Ilias zu Anfang der Olympiaden ganz diejenige Form hatte, welche sie jetzt hat. Waren demnach die homerischen Gesänge vor den Olympiaden zum Abschluss gediehen, und muss angenommen werden, dass dieser Abschluss nicht urplötzlich geschah, sondern zur Consolidierung dieser letzten Formation und zur Verbreitung derselben einige Zeit erforderlich war: so erscheint der Ansatz des Jahres 840, zwei bis drei Menschenalter vor Stasinos

und Arktinos, nicht bloß begründet, sondern sogar nothwendig.

Die Veränderungen, welche die Kolonisation Asiens in den Sängerverhältnissen, dem Inhalte und der Form der homerischen Lieder hervorgebracht hatte, erstreckten sich noch weiter: auf die Zuhörerschaft. Abgesehen nemlich davon, dass die Sänger nicht mehr wie sonst bloß vor Stammgenossen sangen, konnte eine Genossenschaft von Sängern, wie wir sie in den Homeriden haben kennen lernen, unmöglich eine solche fixierte Stellung einnehmen, als ehemals die einzelnen Stammsänger gehabt zu haben scheinen. Diese Genossenschaft existierte auf ihre eigne Hand und war deshalb genöthigt ihren Unterhalt zu suchen. Die nächste Gelegenheit dazu boten die Fürstenhäuser, deren es noch eine geraume Zeit nach den Wanderungen in den kleinasiatischen Kolonien gab ¹²⁰⁾. Nachkommen des Agamemnon herrschten auf Lesbos ¹²¹⁾ und in Kyme, wo einige Jahrhunderte nach der Gründung, wie es scheint, ein König Agamemnon war, dessen Tochter Demodike den Phryger Midas heirathete (Pollux IX, 83; vgl. Heraclid. Polit. cp. 11); in Milet herrschten Neliden, Abkömmlinge Nestors ¹²²⁾, in andern Städten Joniens Nachkommen jenes Glaukos, den die Ilias preist (Z, 150 sqq.) ¹²³⁾. Wie für diese Fürsten die homerischen Lieder, den Kampf ihrer Vorfahren verherrlichend, von grossem Interesse sein mussten, so ist natürlich, dass die Sänger dieser Lieder sich zunächst an sie wenden gewandt haben. Indess boten eben so viele oder

¹²⁰⁾ O. Müller Litt. Gesch. I, 50 sq. C. Fr. Hermann Staatsalterth. §. 87.

¹²¹⁾ C. Fr. Hermann a. a. O. §. 76, 4. Schneider Comm. ad Aristot. Polit. V. 8, 13. p. 341.

¹²²⁾ [Wachsmuth hellenische Alterthumskunde I. 1. p. 147.]

¹²³⁾ Herodot. I, 147.

noch bessere Gelegenheit die grossen Feste dar, welche theils jede Stadt für sich theils mehrere zusammen feierten. Hier war den Sängern ein weites Feld gegeben, sich zu zeigen und Ruhm, Ehre und Belohnung in reichem Masse zu erwerben. Was der Hymnus auf den delischen Apoll V. 165 sqq. in dieser Beziehung lehrt, das trage ich kein Bedenken für Jahrhunderte früher anzunehmen, zumal jene Stelle der Ilias (B, 594 sqq.), die bei aller Unächtheit einer sehr frühen Zeit angehört, wandernde Sänger und Sängerkampfe bezeugt ¹²⁴). Ob aber der Vortrag homerischer Lieder an solchen Festen den Homeriden ausschliesslich zugestanden habe, wage ich nicht zu entscheiden ¹²⁵).

Unsre Untersuchungen haben uns, von den alten Heldenliedern und den Sängerverhältnissen der heroischen Zeit ausgehend, zu Resultaten geführt, welche mit dem, was über das Sängergeschlecht auf Chios berichtet wird, und mit den Ergebnissen eines genauern kritischen Studiums der homerischen Gedichte auf das Beste übereinstimmen; sie haben uns gezeigt, wie ein solches Geschlecht entstanden und wie die homerischen Lieder, ohne Dazwischenkunft Eines Dichters, aus jenen alten Romanzen gebildet und zu beidem, zu so viel Widersprüchen und so viel Einheit, gelangt seien. Ich schliesse hieran nun noch weitere Betrachtungen, von denen ich kaum hoffen darf, dass sie die Zustimmung aller erhalten werden. Dennoch haben sie für mich einen hohen Grad subjectiver Gewissheit und ich glaube ihnen wenigstens so viel Wahrscheinlichkeit geben zu können, als auf diesem Gebiete und bei den mangelhaften Nachrichten, die uns darüber erhalten sind, überhaupt möglich ist.

¹²⁴) S. oben not. 96.

¹²⁵) S. not. 114.

In den Nachrichten über die Homeriden ist nur ganz allgemein davon die Rede, dass sie die homerische Poesie gesungen hätten; ob aber ihre Thätigkeit gleichmässig der Ilias und Odyssee zugewandt gewesen sei, ob sie sich vielleicht ausserdem noch auf andre Sagenkreise, namentlich auf den Theil der troischen Sage erstreckt habe, welcher vor die Ilias und zwischen diese und die Odyssee fällt, erfahren wir nicht ¹²⁶⁾. Wollten wir nun hierüber ein Urtheil gewinnen, so ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, dass die Partien der Sage, welche nachmals von den Kyklikern behandelt wurden, nicht Gegenstand der homeridischen Beschäftigung waren. Ob andre Sagenkreise, mag für jetzt auf sich beruhen; aber die Frage, ob von den Homeriden Ilias und Odyssee gepflegt worden, ist in mehr als einer Hinsicht interessant und für die Geschichte Homers nicht ohne Bedeutung. Die Frage ist kühn und ich verhehle mir nicht, dass ihre Beantwortung im günstigsten Falle, wie gesagt, nur eine problematische sein kann; sie scheint sogar überflüssig, da; wo von homerischer Poesie die Rede ist, vorzugsweise beide Gedichte zusammen gemeint sind, also auch wohl in der Angabe über die Homeriden. Aber jene Frage drängt sich von andrer Seite bestimmter auf. Dass zwischen den beiden homerischen Gedichten ein Unterschied bestehe, der nicht aus den verschiedenen Objecten der Darstellung, auch nicht durch die Annahme „Homer, nachdem er in der Fülle seiner Jugendkraft die Ilias gesungen, habe in seinem Greisenalter irgend einem eingeweihten Schüler den Plan der Odyssee, der lange schon in seiner Seele gelegen, mitgetheilt und ihm denselben zur Ausführung überlassen“ ¹²⁷⁾, zu erklären ist, haben nicht blos

¹²⁶⁾ Es ist mehrfach vermuthet s. Welcker Ep. Cycl. II, 62 sq.

¹²⁷⁾ O. Müller Litt. Gesch. I, 107.

Viele der Alten selbst bemerkt ¹²⁸⁾, sondern auch die meisten der neueren Gelehrten zugestanden ¹²⁹⁾. Wie nun dies Zugeständniss einerseits die Ansicht von Einem Homer ihrer vornehmsten Stütze beraubt — obgleich die wenigsten ein Bewusstsein darüber zu haben scheinen —, so macht es uns andererseits die Untersuchung zur Pflicht, zu erforschen ob die Homeriden von beiden Liederganzen die Urheber und Pfleger gewesen, oder ob, wenn der Abstand zwischen Ilias und Odyssee zu gross ist, als dass sie beide, selbst nach grossen Zwischenräumen, aus dem Schoosse einer Sängerringung könnten hervorgegangen sein, ein andres Sängergeschlecht entweder die Ilias oder die Odyssee in derselben Weise behandelt habe, wie die Homeriden entweder Odyssee oder Ilias. Und dadurch dass wir wirklich Nachricht von einem zweiten Sängergeschlechte haben, dessen Wirksamkeit sich gleichfalls auf homerische Poesie bezog, wird diese Frage noch dringender ¹³⁰⁾.

Herakleides Pontikos ¹³¹⁾ erzählt, Lykurg sei in Samos gestorben und habe τὴν Ὀμήρου ποίησιν, welche er von

¹²⁸⁾ vgl. Bernhardt Grdr. d. gr. Litt. Bd. II, 73 sq.

¹²⁹⁾ vgl. Bernhardt a. a. O. p. 88. 101.

[¹³⁰⁾ vgl. Anm. 108 S. 211. 212.]

¹³¹⁾ Polit. cp. 2. p. 5 Köhl.: *Λυκοῦργος ἐν Σάμῳ ἐτελεύτησε καὶ τὴν Ὀμήρου ποίησιν παρὰ τῶν ἀπογόνων Κρεοφύλου λαβὼν πρῶτος διεκόμεσιν εἰς Ἡλιοπόλιν ησθον.* — Für *ἐτελεύτησε*, welches auch C. F. Hermann verwirft (N. Rh. Mus. II, 600) und in *ἐπεδήμησε* verändert, will, ohne Wahrscheinlichkeit, Nitzsch Melet. II. p. 92 *ἐγένετο* lesen. *ἐγένετο* hat auch Schneidewin in seiner Ausgabe ex altera familia codicum. Die Schreibung des Namens Kreophylos schwankt zwischen *Κρεόφυλος*, *Κρεώφυλος*, *Κρεόφυλος*, *Κρεώφυλος*, *Κρεώφυλος*. vgl. Menage zu Diog. Laert. VIII. 2. (Tom. II. 279 sq. Hübner.) Welcker Ep. Cycl. p. 219. not. 334. p. 220. not. 336. Kiessling zu Tzetz. Chil. XIII, 658. Keil Spec. onom. Gr. Lips. 1840. p. 69 sq. *Κλειόφυλος* steht bei Clem. Alex. Strom. VI. p. 751. vgl. unten not. 191. cf. Lobeck Phryn. p. 695. Meineke Del. Epigr. p. 204.

den Nachkommen des Kreophylos erhalten, nach dem Peloponnes gebracht. Nach der Zusammenstellung beider den Lykurg betreffenden Angaben und der Composition unserer Herakleidischen Politien dürfen wir nicht zweifeln, dass Kreophylier in Samos zu verstehen seien. Denn obgleich Andre, welche gleichfalls durch den berühmten Gesetzgeber die homerischen Gesänge in den Peloponnes gelangt sein lassen, die Kreophylier und Ionien ¹³²⁾, nicht aber Samos, oder blos Ionien allein erwähnen ¹³³⁾: so ist doch Kreophylos in Samos anderweitig gesichert genug ¹³⁴⁾ und demnach auch Ionien auf Samos zu beziehen. Kreophylier gab es noch zur Zeit des Pythagoras in Samos, dessen Freund Hermodamas oder Leodamas ein Nachkomme des Kreophylos, Kreophylier, selbst Schüler des Kreophylos genannt wird ¹³⁵⁾. An den Stammvater dieses Geschlechtes nun schliessen sich viele Sagen an, die ihn mit Homer in Verbindung setzen ¹³⁶⁾. Bald heisst er dessen Wirth ¹³⁷⁾, bald sein Schwiegersohn ¹³⁸⁾, sogar sein Lehrer ¹³⁹⁾. Auf ihn

¹³²⁾ Plutarch. Lycurg. cp. 4.

¹³³⁾ Aelian. V. H. XIII, 13. Dio Chrys. Tom. I. p. 87 Reisk. ἀπὸ Κρήτης ἢ τῆς Ἰωνίας. Die Nennung Kretas ist ein grosses aber erklärliches Versehen.

¹³⁴⁾ Callimach. bei Strab. XIV. p. 638 und Sext. Emp. adv. gr. I, 2. p. 225 (609 Bekk.) Epigr. VI. ed. Ernest. — Clem. Alex. Strom. VI. p. 751. Pott. Eustath. B, 730. p. 330, 44. Suid. s. v. Κρ.

¹³⁵⁾ s. die Stellen bei Welcker p. 223. not. 344.

¹³⁶⁾ vgl. Welcker p. 219 sqq.

¹³⁷⁾ Strab. I. I. Apulei. Flor. II, 15. p. 352 Oud. „Cr. poetae Homeri hospes et aemulator.“ vgl. Herodot. Vit. Hom. cp. 29.

¹³⁸⁾ Suid. Κρεώφυλος· Ἀστυκλέους, Χίος ἢ Σάμιος, ἐποποιός. Τις δὲ αὐτὸν ἐστίωρσαν Ὀμήρου γαμβρὸν ἐπὶ θυμαίῳ. Οἱ δὲ φίλον μόνον γεγονέναι αὐτὸν Ὀμήρου λέγουσι καὶ ὑποδείξαντες Ὀμηρον λαβεῖν παρ' αὐτοῦ τὸ ποτήμα τὴν τῆς Οἰχαλλίας ἔλῳσιν. — Sch. Plat. Reip. X. p. 421 Bekk.

¹³⁹⁾ Strab. I. I. Iamblich. Vit. Pyth. 2, 11. Phot. Lex. p. 177, 13. — „wobei vielleicht die Absicht war, die Kreophylier von Samos über die Homeriden von Chios hinaufzustellen.“ Welcker p. 223.

wird das Gedicht *Οἰχαλίας ἄλωσις* zurückgeführt ¹⁴⁰⁾, welches einige von Homer verfasst und an Kreophylos überlassen glaubten ¹⁴¹⁾.

Alle diese Sagen bezeichnen den engen Zusammenhang, der zwischen den Kreophyliern und den homerischen Gesängen stattfand ¹⁴²⁾. Aber es folgt noch mehr aus ihnen. Wir werden kein Bedenken tragen dürfen, die Kreophylier, von deren Ahnherrn ja die Eroberung Oichalias gedichtet sein soll, mit Wolf und Andern ¹⁴³⁾ für ein Sängergeschlecht zu halten, von dem homerische Gedichte aufbewahrt und rhapsodiert wurden. Von diesen Kreophyliern nun soll Lykurg den Homer erhalten und nach dem Peloponnes, wo er früher nur stückweise und dem Rufe nach bekannt war ¹⁴⁴⁾, gebracht haben. Plutarch denkt sich dies durch schriftliche Aufzeichnung geschehn, indem er sagt, dass Lykurg die homerischen Gesänge, weil er sie reich an Lehren der Staatsklugheit, bildend für die Sitten und ergötzlich fand, mit allem Eifer gesammelt und abgeschrieben habe, um sie nach Griechenland zu bringen. Es ist dies die Vorstellungsforn einer Zeit, welche sich nicht gut anders als durch Schrift diese Uebersiedlung des Homer von Ionien nach Hellas denken konnte ¹⁴⁵⁾. Lassen wir daher den geschriebenen Homer dahingestellt, so steht nach der Ueberlieferung fest, dass durch Lykurg von Samos aus die homeri-

¹⁴⁰⁾ Welcker p. 224 sqq. Wüllner de cyclo epico. Monaster. 1825. p. 52 sqq. Die Fragmente in Homeri carmina. Paris (Didot) 1842. p. 590 sq.

¹⁴¹⁾ vgl. not. 138. Welcker a. a. O.

¹⁴²⁾ Nitzsch. Melet. I. p. 118 sq. II. p. 79.

¹⁴³⁾ Wolf Prolegg. p. CXXXIX. Welcker a. a. O. p. 222. 228. Düntzer a. a. O. p. 3 sqq.

¹⁴⁴⁾ ἦν γὰρ τις ἤδη δόξα τῶν ἐπῶν ἀμαυρὰ παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν· ἐκέκτηντο δ' οὐ πολλοὶ μέρη τινὰ σποράδην τῆς ποιήσεως ὥς εἴτυχε διαφερομένης. Plutarch. Lyc. cp. 4.

¹⁴⁵⁾ vgl. Dugas-Montbel a. a. O. p. 21 sqq.

sche Poesie im Peloponnes verbreitet worden sei. Wenn dies Faktum auf Lykurg übertragen wird, so ist das in demselben Sinne zu fassen, wie von dem Gesetzgeber so manche andre Einrichtung hergeleitet wird, deren Ursprung man nicht kannte. Lykurg ist eine halbmythische Person ¹⁴⁶⁾, an die alles angelehnt wurde, was sich in Wahrheit vorfand, aber wovon die Entstehung in eine frühe dunkle Zeit fiel. Dass von Lykurg die grössere Bekanntschaft des Peloponnes mit Homer hergeleitet wird, heisst demnach, dass von Samos aus in sehr früher Zeit ¹⁴⁷⁾ die homerischen Gesänge nach dem Peloponnes gelangten, ungewiss ob durch Rhapsoden ¹⁴⁸⁾, die Kreophylier von Samos, oder durch schriftliche Aufzeichnung. Das Verdienst und der Vorzug der Kreophylier bestand aber offenbar darin, dass durch sie sämtliche Lieder in den Peloponnes kamen, während früher nur einzelne daselbst bekannt gewesen wären ¹⁴⁹⁾.

Um nun zu der Frage zurückzukehren, die wir vorhin verliessen, so stellt sich dieselbe jetzt so: besaßen und sangen denn Homeriden und Kreophylier dieselben Lieder, beziehungsweise Lieder gleiches Inhalts, oder war ihre Thätigkeit dergestalt verschieden, dass die einen die troische, die andern die odysseische Sage zum Gegenstande ihrer Beschäftigung machten? Hatten beide Geschlechter die-

¹⁴⁶⁾ vgl. J. C. G. Winkelmann *Lycurgus s. de dignit. Spart. republ. histor.* Berol. 1826. 8. p. 50 sq.

¹⁴⁷⁾ Die Behauptung des Maxim. Tyr. XXIII, 5. *ὅτι μὲν γὰρ ἡ Σπάρτη ἑσθιωδεῖ* wird von Welcker p. 246 (Düntzer p. 6) verworfen, von Bernhardt a. a. O. Bd. I. p. 233 sq. Marckscheffel *Hesiodi al. fragm.* Lips. 1840. p. 246 u. A. in Schutz genommen. vgl. Nitzsch, dessen Erklärung ich beistimme, *Indagand. per Hom. Od. interp.* p. 37. not. 35. Bode *Gesch. d. ep. Dichtk.* p. 351. not. 4.

¹⁴⁸⁾ Wolf *Prolegg.* p. CXXXIX.

¹⁴⁹⁾ Ich brauche nicht zu erinnern wie sehr diese Angabe meine Kombination bestätigt, die ich oben von der Konzentrierung lokaler Stammesgesänge in dem Geschlechte der Homeriden gemacht habe.

selben Lieder so konnten sie diese nur gegenseitig von sich oder beide anderswoher entlehnt haben. Die letztere Möglichkeit fällt von selbst fort; die erstere hat nur dann Schein, wenn wir setzen, dass die Kreophylier von den Homeriden homerische Poesie überkamen, nicht umgekehrt diese von jenen. Es lässt sich aber auch denken, dass wie über die troische und odysseische Sage, unserer Vermuthung nach, verschiedene Lieder umgingen, so Homeriden einerseits, Kreophylier andererseits diese zwiefachen Stoff betreffenden Lieder sammeln, umgestalten, rhapsodieren und demnach je zwei Liederganze bilden konnten, welche in Wahl derselben Sagen übereinkamen, sonst aber wesentlich von einander verschieden waren. Indess ausser der Unwahrscheinlichkeit eines solchen zufälligen Zusammentreffens im Herausheben derselben Abschnitte aus denselben Sagen, sollte man doch meinen, dass sich einige Nachricht dieser grossen Merkwürdigkeit erhalten hätte, wenn sie überhaupt vorhanden gewesen wäre. Wir kommen zu der letzten These, dass Kreophylier und Homeriden je einen der beiden homerischen Liedercyklen besassen. Diese Annahme und jene von der Entlehnung sind die einzig möglichen, und zwischen ihnen haben wir zu wählen. Ich will zuerst von der letzten sprechen. Bei Vertheilung der Ilias und Odyssee unter die beiden Sängergeschlechter, können wir nicht zweifelhaft sein, die Ilias auf das Bestimmteste den Homeriden zuzuweisen. Denn da es weit wahrscheinlicher ist, dass der um vieles ältern Ilias Homers Name früher angehaftet habe, als der jüngern Odyssee, und das chiische Geschlecht schon durch seine Benennung einen ursprünglichen Zusammenhang mit Homer kundgiebt, so ist eben zu vermuthen, dass es gerade mit den ursprünglich homerisch benannten Liedern d. h. mit der Ilias werde zu thun gehabt haben. Demnach würde die Odyssee für die Kreo-

phylier übrig bleiben. Ist das möglich? Wir werden zuerst fragen, ob stammthümliches Interesse die Kreophylier zu der Sage des Odysseus gezogen haben könnte. Denn namentlich in jenen ältern Zeiten wurden, wie ich gegen Nitzsch ¹⁵⁰⁾ sehr überzeugend darthun zu können glaube, Dichter, noch mehr also Sängergeschlechter, in der Wahl ihrer Stoffe, wenn nicht ohne alle Ausnahme doch sehr überwiegend, durch ihre besonderen Beziehungen und verwandtschaftlichen Verhältnisse zu denselben bestimmt ¹⁵¹⁾.

¹⁵⁰⁾ Meletem. fasc. II. P. IV. De memoria Homeri antiquissima comm. cp. I. et II. Kiliae 1837. §. 6. p. 31 sqq.

¹⁵¹⁾ S. meine Quaest. Hom. p. 72 sq. — Ich benutze diese Gelegenheit einen Nachtrag zu dem Versuche über den boiotischen Ursprung der *Néxva* (Quaest. Hom. Cp. V. p. 70 sqq.) zu geben. Obgleich ich mich damals im Allgemeinen mehr zu der Ansicht neigte, dass die *Néxva* im nachmaligen Boiotien, dessen Beziehungen zur Sage von Odysseus ich auch gezeigt habe (l. l. p. 87, wo der Satz *Subiectae — imperio* zu streichen), und nicht blos unter einstigen Bewohnern dieses Landes entstanden sei, so kann ich doch hier noch eine andre Vermuthung mittheilen, die manchem vielleicht besser zusagt. Zwei Elemente müssen sich vereinigen: Theilnahme an minyisch-kadmeischen Sagen (l. l. p. 74—83) und an der von Odysseus. Diese letztere nun im Peloponnes vorausgesetzt, nachweisen werde ich sie weiter unten, bemerke ich dass Minyer und die thebisch-kadmeischen Aigiden unter Achaïern im Amyklaischen Nomos wohnten (O. Müller Orchom. Absch. XV u. XVI p. 307 sqq. ed. II.), die ersteren auch im triphylischen Elis; dass bei Tainaron der Weg zur Unterwelt sein sollte (Apollod. II. 5, 12. Pausan. III, 25, 5 (Hecat. fr. 346 Müll.) Intpp. z. Hygin. fb. 79. p. 153 Stav.); dass in den vom Peloponnes ausgeführten Kolonien Tarent und Kyrene der Tottenkult sehr in Ansehen stand. vgl. Lorentz de reb. sacr. et artib. Tarent. p. 17 sq. — Beide Elemente wirken noch einmal in derselben Sage. Jene alten Stämme gingen vom Peloponnes nach Thera, von Thera nach Kyrene, und aus Kyrene stammt Euegammon der Dichter der Telegonie (Welcker Ep. Cycl. p. 311 sq.); der in der Wahl des Stoffes sowohl als in dessen Behandlung durch die peloponnesisch-minyische Abkunft seiner Landsleute bestimmt wurde. Also auch noch das letzte und jüngste, um Ol 53 verfasste Gedicht des Kyklos aus nationalen Interessen hervorgegangen! Dieselben lassen sich bei aller Dürftigkeit der Nachrichten, die uns

Und nun finden wir allerdings, dass zwischen Samos und der Sage von Odysseus solche nationale Beziehungen stattfanden. Wem also die Schöpfung der Ilias und Odyssee durch die einen Homeriden nicht glaublicher ist, als durch einen Dichter, wem eine Mittheilung der Lieder von diesem Geschlechte an das andere unwahrscheinlich, wohl gar unbegreiflich dünkt, dem werden die nachstehenden Bemerkungen, welche das Verhältniss der Samier zur Odysseus-sage darthun, gelegen kommen und ihn vielleicht in der Annahme bestärken, dass die Kreophylier die Odyssee in derselben Weise möchten gesammelt und gestaltet haben, wie die Homeriden die Ilias. Ohne dem Urtheile vorzugreifen, bitte ich, dass man wenigstens unbefangen den folgenden Betrachtungen nachgehe.

Die Insel, welche später Samos hiess, hatte vorher meh-

der Auszug des Proklos darüber giebt, sogar noch an Einzelheiten erkennen. Proklos sagt: *Τηλεγονίας βιβλία δύο Εὐγάμμονος Κερηναίου περιέχοντα τάδε. Οἱ μνήστορες ὑπὸ τῶν προσηκότων θάπτονται. Καὶ Ὀδυσσεὺς θύσας Νύμφαις εἰς Ἥλιν ἀποπλεῖ ἐπισκεψόμενος τὰ βουκόλια, καὶ ξενίζεται παρὰ Πολυξένῳ, δωρὸν τε λαμβάνει κρατῆρα καὶ ἐπὶ τούτῳ τὰ περὶ Τροφώνιον καὶ Ἀγαμήδην καὶ Αὐγέα. Ἐπειτα εἰς Ἰθάκην καταπλεύσας τὰς ὑπὸ Τειρεσίου ῥηθείας τελεῖ θυσίας. Καὶ μετὰ ταῦτα εἰς Θεσπρωτοὺς ἀφικνεῖται καὶ γαμεῖ Καλλιδίκην, βασιλῖδα τῶν Θεσπρωτῶν. Ἐπειτα πόλεμος συνίσταται τοῖς Θεσπρωτοῖς πρὸς Βρύγους Ὀδυσσεὺς ἡγούμενον. Ἐνταῦθα Ἀρης τοὺς περὶ τὸν Ὀδυσσεῖα τρέπεται. Καὶ αὐτῷ εἰς μάχην Ἀθηνᾶ καθίσταται. Τούτους μὲν Ἀπόλλων διαλύει κτλ.* Wie gut oder wie schlecht eine Reise zum Polyxenos nach Elis angenommen ward, genug Engammon erwähnte ihrer. Polyxenos war aber ein Enkel des Augeas (B, 623 sq.), der vielfach in die Sagen der triphyllischen Minyer verflochten ist (O. Müller Orch. p. 91 sq. 256. ed. II.), und auf den die alt-minyische Sage von Trophonios und Agamedes überging (O. Müller p. 90 sq.). Sie kam als gewiss nicht unbedeutende Episode in der Telegonie vor. Den Krieg der Thesproter und Bryger schlichtet Apollon, Kyrenes vornehmster Gott. Dem Odysseus und der Penelope gab Engammon aufser Telemach einen Sohn Arkesilaos (Eustath. Od. p. 1796, 49), wie vier Könige von Kyrene hiessen (Böckh Expl. Pind. p. 263 sq.), während ihn die Thesprotis (Pausan. VIII. 12, 6) Ptoliporthes nannte.

rere andre Namen ¹⁵²⁾: Parthenia, Dryusa, Anthemusa, Melamphyllos. Asios, selbst Samier, giebt, indem er den Namen seines Vaterlandes genealogisch herleitet, ohne Zweifel die einheimische Sage darüber. Nach ihm ¹⁵³⁾ nun zeugte Phoinix mit der Perimede, des Oineus Tochter, die Astypalaia und Europe. Die erstere gebär von Poseidon den Ankaios, der über die Leleger herrschte. Dieser heirathete die Samia, Tochter des Flusses Maiandros, von der er Vater des Perilaos, Enudos, Samos, Alitherses und einer Tochter Parthenope wurde, die mit Apollon den Lykomedes erzeugte ¹⁵⁴⁾. Apollodor giebt dem Ankaios einen Bruder

¹⁵²⁾ vgl. Intpp. z. Hygin. fb. 14. p. 47 Stav. Panofka Res Samiorum. Berol. 1822. 8. §. 4. p. 7 sqq. [Zu dieser Anm. gehört eine erst begonnene Sammlung von Stellen: Namen von Samos. „ἐξέχρητο γὰρ πολλοῖς ὀνόμασι.“ Sch. Apollon. II, 872. [s. noch Steph. Byz. s. v. Σάμος. Plin. N. H. V. 31. 130 etc.]

- a. Παρθενία Apollon. Rh. II, 872. Callim. Del. 49. ibiq. Spanh. p. 416. „Lactant. Inst. I, 17. Alexiph. p. 139.“ — Strab. X. p. 457. XIV. p. 637. Heraclid. cp. 10.
- b. Μελέανθεμος Sch. Apollon. II, 872.
- c. Ανθεμοῦσα Sch. Apollon. II, 872.
- d. Μελάμφυλλος Strab. X. p. 457. XIV. p. 637.
- e. Ανθεμῖς Strab. X. p. 457. XIV. p. 637.
- f. Φυλλάς. Iamblich. Vit. Pyth. cp. II. p. 18. Kiefl.
- g. Αρῦουσα Heraclid. cp. 10.]

¹⁵³⁾ Asios bei Pausan. VII. 4, 1. (fr. 8. p. 150 Bach. fr. VII. p. 413 Marcksch.).

¹⁵⁴⁾ Oineus

Perimede = Phoinix

Poseidon = Astypalaia. Europe (Ξ, 321).

Ankaios ¹⁾ = Samia, T. d. Maiandros.

Perilaos. Enudos. Samos. Alitherses. Parthenope = Apollon

Eurypylos ²⁾

Lykomedes ³⁾.

Chalkiope = Herakles

Thessalos oder Pheidippos und Antiphos ⁴⁾

Pheidippos. Antiphos ⁵⁾.

Eurypylos, indem er diesen gleichfalls Sohn des Poseidon und der Astypalaia nennt; welcher über die Insel Kos geherrscht habe und vom Herakles, als diesem bei seiner Rückkehr von Troia die Koer aus Furcht er sei ein Seeräuber die Landung wehrten, erschlagen sei ¹⁵⁵). Deute ich die Sage von des Ankaïos Abstammung recht, so bezeichnet sie ihn als einen Einwanderer; deshalb heisst er Sohn des Poseidon und der Astypalaia. Astypalaia war aber, wie schon der Name zeigt, eine alte Stadt auf Samos ¹⁵⁶), die als Tochter des Phoinix und Schwester der Europe auf

¹⁾ S. d. Poseidon Apollon. Rhod. I, 185 sqq. — König d. Leleger Pherecyd. fr. 26. p. 124 Sturz. — vgl. Apollon. Rhod. II, 865 sqq. und seinen Sch. zu II, 866 (aus dem Genealogen Simonides). Intpp. zu Hygin. fb. 157. p. 271 sq. Stav.

²⁾ Den Panofka p. 12 nicht ohne Weiteres für denselben mit dem Könige von Skyros hätte halten sollen.

³⁾ Vermuthlich hiess auch schon bei Asios Eurypylos Bruder des Ankaïos. Dass übrigens Herakles auch in die Samische Sage verflochten gewesen sei, ist aus Manchem zu erseln. Perinth war eine Kolonie von Samos (C. Fr. Hermann Staatsalt. §. 78, 8); wie sehr nun diese Herakleskult hatte, geht theils aus den Münzen, welche einen *Ἡρ. αἰ-σῆς* zeigen (Eckhel D. N. II. p. 39), theils aus den *Ἡράκλεια Ἡέρια*, die sie feierte (Eckhel D. N. IV. p. 443), theils daraus hervor, dass sie in römischer Zeit ihren alten Namen mit dem von Herakleia vertauschte (G. F. C. Menn Melet. historic. spec. duplex. Bonn 1839. 8. p. 174. not. 47 u. p. 175 sqq.). Hieraus mag man zugleich gegen Nitzsch Melet. II, 4. p. 31 abnehmen, in wie weit das Gedicht *Ὀχάλως ἄλωσις* mit nationalen Interessen in Verbindung stand. — Bei Eustath. B, 677. p. 318, 34 Rom. heisst Eurypylos S. d. Chalkiope u. d. Poseidon. vgl. Spanh. z. Callim. Del. 161. p. 493.

⁴⁾ vgl. Spanheim z. Callim. Del. 160. p. 491 sq. Heyne ad Apoll. Obs. p. 184. 199.

⁵⁾ Homer. B, 677 sqq. vgl. O. Müller Aegin. p. 41 sqq. Prolegg. p. 403. Dorier. I. p. 110 sq. Küster p. 14.

¹⁵⁵⁾ Apollod. II 7, 1. — Eurypylos in Kos auch bei Hermesianax ap. Ath. XIII. 596 sq. v. 75 sq. cf. Küster de Co insula Hal. 1833. 8. p. 14.)

¹⁵⁶⁾ Polyæn. Strat. I. 23, 2. Etym. M. p. 160, 22. Eine Hauptstadt Astypalaia auf Kos bis Ol. 103, 3. cf. Küster a. a. O. p. 7.

karische ¹⁵⁷⁾, phoinikische Bevölkerung hinweist. In der genannten Stadt also scheinen sich die Einwanderer zuerst niedergelassen und von dort aus die Insel unterworfen zu haben; was die Sage durch die Heimath des Ankaios und der Samia ausdrückt. Die in der Samia personifizierte Insel konnte aber ihrer Lage wegen recht gut Tochter des Maiandros genannt werden.

Dieser Einwanderung des Ankaios wird auch wirklich gedacht. Er soll mit Kephallenen, Thessalern und andern Kolonisten in Folge eines apollinischen Orakels:

*Ἀγκαί', εἰναλίαν νῆσον Σάμον ἀντὶ Σάμης σε
οἰκίξειν κέλομαι· Φυλλὰς δ' ὀνομάζεται αὐτή.* ¹⁵⁸⁾

nach Samos gezogen sein. Diese Sage muss Strabo gekannt haben, da er von Samos sagt εἴτ' ἀπὸ τινος ἐπιχωρίου ἤρωος εἴτ' ἐξ Ἰθάκης καὶ Κεφαλληνίας ἀποικισάντος ¹⁵⁹⁾. Ich sehe keinen Grund, diesen Nachrichten den Glauben zu versagen. Sie aus der Namensgleichheit beider Inseln entstanden zu denken, dagegen spricht die Unbedeutendheit der kephallenischen Same und der allbekannte Gebrauch, Namen der Heimat in die Fremde mit hinüber zu nehmen; gerade wie die Samische Kolonie in Thrakien

¹⁵⁷⁾ Strab. XIV. p. 637. vgl. Herod. I, 171. Aus Pausan. VII, 1, 2 folgt nicht unmittelbar, wie Plehn Lesb. p. 33 meint, karische Bevölkerung auf Samos, aber sie unterliegt keinem Zweifel. Darauf geht auch die Sage, dass Makareus von Lesbos seine Herrschaft über die benachbarten Inseln ausgedehnt, einem seiner Söhne Chios (cf. Ephor. fr. 34. p. 242 Müll.), dem Kydrolaos Samos, dem Neandros Kos und dem Leukippos Rhodos gegeben habe, welche fünf Inseln *Μακάρων νῆσοι* (i. e. Macarum Caribus cognatorum. Plehn p. 33) hießen. Plehn p. 26 sq. 32 sq. — Karer in Lesbos Sch. I, 236, in Kos Steph. Byz. Κῶς. Küster p. 6, in Naxos Gruter de Naxo insula. Halis 1833. 8. p. 21—23.

¹⁵⁸⁾ Iamblich. Vit. Pyth. cp. II. p. 18 Kiefl.

¹⁵⁹⁾ Strab. XIV. p. 637.

Samothrake benannt wurde ¹⁶⁰). Ausserdem ist bemerkenswerth andrer Zusammenhang und die Uebereinstimmung in der Genealogie des Ankaïos und der Penelope.

Aus Ilias ψ , 635 kennen wir einen Ankaïos in Pleuron. Dorthin zu Thestios flohen Ikarios, der Vater der Penelope, und Tyndareos, als ihr Stiefbruder Hippokoon sie aus Lakedaimon vertrieben hatte ¹⁶¹). Ikarios blieb in Pleuron, nach einer nicht schlecht bezeugten Sage, und eroberte von da aus einen Theil Akarnaniens ¹⁶²). Penelopes Mutter wird verschieden benannt. Die am besten beglaubigte und wahrscheinlich mit Asios übereinstimmende Angabe nennt sie Asterodia oder Asteropia, Tochter des Eurypylos des Sohnes von Teleuton oder Telestor ¹⁶³). Weder von einem Teleuton noch Telestor wissen wir sonst etwas; Tyndareos, des Ikarios Bruder, heirathete in Pleuron die Leda, Tochter des Thestios ¹⁶⁴); den Thestios kennen wir als den Va-

¹⁶⁰) vgl. Panofka I. I. p. 13. 20 sq. C. F. Hermann Staatsalterth. §. 78, 7.

¹⁶¹) Apollod. III. 10, 5. II. 7, 3. Heyne Obs. p. 283.

¹⁶²) Strab. X. p. 452. vgl. Aristot. Poet. cp. 25.

¹⁶³) Sch. Pal. δ, 797: *Ἰκάριον καὶ Ἀσπεροδίας (Q. Ἀσπεροπίας) τῆς Εὐρυπύλου τοῦ Τελεύτορος (Q. Τελευτιῶντος) γίνονται παῖδες Ἀμάσιχος, Φαληγεύς, Θόων, Μερμημέλλας, Περλίκας, θυγατέρες δὲ Πηνελόπη καὶ Μήδη ἢ Ὑφιπύλη ἢ Ἀσπιδάμεια. Die Asterodia als Mutter auch Sch. E. α, 277. und bei Pherekydes (Sch. ο, 16. fr. 56. p. 193 Sturz. fr. 90. p. 93 Müll.): *Ἰκάριος ὁ Οἰβάλου γαμεῖ Ἀσπεροδίαν τὴν Ὀρτυλόχου ἢ κατὰ Φερεκύδην Ἀσπεροδίαν τὴν Εὐρυπύλου τοῦ Τελέστορος. Alle diese Verhältnisse übrigens werden in der „Geschichte der Sage“ ausführlicher besprochen werden.**

¹⁶⁴) Die Genealogie der Leda variiert sehr, aber läuft immer früher oder später in Thestios aus. Nach Eumelos (Sch. Apollon. I, 146) ist Leda T. d. Glaukos (S. d. Sisypchos) und der Panteidyia (in Lakedaimon), welche nachher Thestios heirathete; nach Pherekydes (ibid. fr. 8. St. 29 Müll.) T. d. Laophonte (T. d. Pleuron) und des Thestios; nach Asios (Pausan. III. 13, 8. fr. 12 Bach. fr. 6 Marcksch. p. 413) T. d. Thestios und Enkelin des Agenor (S. d. Pleuron). Darum heisst Leda *Αἰωλὶς* (Apollon. I, 146), *χοῦρη Θεστιάς* (Theocrit. XXII, 5), Pleuronierin (Ibyc. fr. 37 Bergk.), Kalydonierin (Hel-

ter eines Eurypylos ¹⁶⁵); einen Eurypylos hatte der Samische Ankaios zum Bruder, und ein Ankaios wohnt in Pleuron: was liegt nach Allem näher, als die Vermuthung Eurypylos, Penelopes Grossvater, sei aus Pleuron und Sohn des Thestios? Die Annahme, dass Teleuton und Telestos aus Thestios entstellt seien, wird dem wenig auffallen, der in der Nomenklatur der alten Sage heimisch ist ¹⁶⁶). Und gerade des Thestios Name hat mancherlei Unfälle zu erleiden gehabt ¹⁶⁷). Wissen wir doch gar nicht einmal, ob Thestios oder Thesprios die richtige Form ist ¹⁶⁸).

Perilaos und Alitherses, die Söhne des Ankaios ¹⁶⁹), theilen gleichen Namen der erstere mit dem Bruder der Penelope ¹⁷⁰), der andere mit des Telemach πατρώιος ἑταῖρος ¹⁷¹), dem γέρον ἥρως Μαστορίδης ¹⁷²). Und von den

lanic. fr. 125 Sturz). — Vgl. Intpp. z. Hygin. fb. 77. Sturz. Pherec. p. 88 sq. Brandstätter Aetol. Gesch. Berlin 1844. p. 24 sq.

¹⁶⁵) Apollod. I. 7, 10. — Grossvater eines Eur., S. d. Herakles und d. Eubote (T. d. Thestios) Apollod. II. 7, 8.

¹⁶⁶) „nominum priorum dittographia apud Graecos late grassata est“ Lobeck Soph. Ai. p. 256. ed. II. vgl. Unger Theb. Par. p. 453.

¹⁶⁷) z. B. Hygin. fb. 14. p. 47 Stav.: Ancaeus alter Neptuni filius, matre Alta Cathesti filia für Althaea Thestii, wie schon Heinsius (Althea) verbesserter: vgl. Heyne ad Apoll. Obs. p. 48. Eustath. II. p. 774, 39. — Serv. z. Aen. VIII, 130: Quidam aiunt Thyestae [Thestii. cf. Meziriac Comm. sur les ep. d'Ov. Tom. II. p. 359.] filias Ledam et Hypermnestram fuisse.

¹⁶⁸) vgl. Muncker z. Anton. Lib. cp. 2. u. Hygin. fb. 162. p. 276 Stav. vgl. zu fb. 77. p. 150. Heyne Apollod. p. 226. Obs. p. 46 sq. 136. Sturz Hellanic. fr. 20. p. 61. Markland Stat. Silv. III. 1, 42. Hildebrand Arnob. IV, 26. p. 385, wo die Handschrift und ed. pr. Thesio haben.

¹⁶⁹) s. not. 154.

¹⁷⁰) s. not. 163. Pausan. VIII. 34, 4. — Derselbe ist Περίτλωος Apollod. III. 10, 6.

¹⁷¹) β, 253 sq. e, 68 sq.

¹⁷²) β, 157 sq. ω, 451 sq. — 'Αλιθ. schreibt Bekker, vgl. Sch. E. β, 157. Der Name erinnert übrigens an den Thersites, dessen Vater mit Thestios Geschwisterkind war. Buttmann Sch. Odyss. p. 62 not.

Vorfahren des Ankaïos findet sich Oineus, sein Grossvater, in dem Oineus, des Thestios Geschwisterkind und Schwiegersohn ¹⁷³⁾ wieder; seine Grossmutter Perimede erinnert, der Namensbedeutung nach, an die Panteidyia, welche Eumelos als des Thestios Frau nannte ¹⁷⁴⁾, und an Mede, die Schwester der Penelope ¹⁷⁵⁾. Dass sich auf Samos zwei Städte fanden Gorgyra und Deikterion ¹⁷⁶⁾, von welcher letzteren die Sage war, sie habe den Namen vom Bilde der Gorgo, welches Perseus der Medusa gezeigt, als sie die Pallas zum Wettstreit herausgefordert hatte: damit vergleiche ich unsicherer, dass des Oineus Tochter Gorge ¹⁷⁷⁾, des Ikarios Mutter, die Tochter des Perseus, Gorgophone hiess ¹⁷⁸⁾, dass die kephallenischen Teleboer, welche Leleger waren ¹⁷⁹⁾,

¹⁷³⁾ Apollod. I. 7, 9. 8, 1—4. Antonin. Lib. cp. 2.

¹⁷⁴⁾ s. not. 164. vgl. Welcker Allgem. Schulz. 1831. II. p. 1010 Kl. Sch. III, 21.

¹⁷⁵⁾ Asius b. Sch. Od. δ, 797 (fr. 10. Marcksch.). Ob Homer die Schwester der Penelope, von der er δ, 796 sqq. spricht, Iphthime nenne, ist nicht ausgemacht, vgl. Aristarch b. Sch. Pal. δ, 797. Nitzsch Anm. Bd. I. p. 317. Ein Gefährte des Odysseus *Περικλῆς* kommt λ, 23 u. μ, 195 vor. — Eine *Ἀργυμέδη* war nach Sch. ρ, 207 vom Perelaos Mutter des Ithakos, Neritos und Polyktor, nach denen Ithaka, der Berg Neriton und der ithakesische Ort Polyktorion benannt sein sollten.

¹⁷⁶⁾ Panofka I. I. p. 3. — Aehnlich knüpfte sich an *Ἰζόριον* die Sage, Perseus habe daselbst das Bild der Medusa aufgerichtet. Völcker Myth. Geogr. Leipzig 1832. p. 28.

¹⁷⁷⁾ Apollod. I. 8, 1. I. 8, 5 (aus Peisandros). Antonin. Lib. cp. 2 (aus Nikandros). Pausan. X. 38, 5. Sch. Hom. I, 580.

¹⁷⁸⁾ Stesichoros bei Apollod. III. 10, 3 und Tzetz. Lycophr. 511 (fr. 58 Bergk). Apollod. I. 9, 5. II. 4, 5. Pausan. II. 21, 7. III. 1, 4. IV. 2, 4.

¹⁷⁹⁾ Aristoteles bei Strab. VII. p. 322: *τούτων [Ἀέλιος] δὲ θυγατρὶδὸν Τηλεβόαν· τοῦ δὲ παιδὸς δύο καὶ εἶχον Τηλεβόας*. Dass die Teleboer auch die kephallenischen Inseln bewohnten ergibt sich daraus, dass Perelaos oder Pterelaos (vgl. not. 175) Sohn des Teleboas (Anaximandros bei Athen. XI. p. 498 C.) oder des Taphios, welcher der Bruder des Teleboas heisst (Apollod. II. 4, 5. Schol. Apollon. I, 747) oder Vater des Teleboas und Taphios (Sch. Apollon. I. 1.) genannt wird. Vgl. Quaest. Homer. p. 87. Der dort erwähnte

auch von Perseus hergeleitet wurden ¹⁸⁰⁾ [und den Athene-
kult der Kephallener].

Vom samischen Ankaios wird erzählt, er habe beim Pflanzen der Reben seine Sklaven hart zur Arbeit angehalten. Deshalb prophezeite einer von ihnen, ein Kreter ¹⁸⁰⁾, Ankaios würde die Früchte nicht genießen. Als nun Erndte war, heischte Ankaios einen Becher Weins und erinnerte, während er ihn ansetzte, den Sklaven an sein Wort. Aber während dieser noch erwiderte: *πολλὰ μεταξὺ πέλει κύλι-
κος καὶ χεῖλος ἄχρον*, kam ein Bote mit der Nachricht, ein gewaltiger Eber sei in den Feldern. Ankaios setzt schnell den Becher von den Lippen, eilt auf das Feld und findet durch den Eber seinen Tod. So sollen die Worte des Sklaven sprüchwörtlich geworden sein ¹⁸¹⁾. Ein jeder erinnert sich bei dieser Erzählung an den kalydonischen Eber, der in den Feldern des Oineus wüthete und bei sei-

Krieg des Amphitryon ging gegen die Taphier = Teleboer. Späterhin wird davon ausführlich gehandelt werden.

¹⁸⁰⁾ Sch. ζ, 9. p. 539 Buttm. [Die eingeklammerten Worte sind später mit Bleistift zugesetzt.]

¹⁸¹⁾ Aristoteles bei Sch. Od. I. I. Sch. Apollon. I, 188. Tzetz. Lycophr. 488. p. 643 sq. Müll. Zenob. V, 71. vgl. Meurs. zu Lycophr. 487. 489. p. 1252 sq. Müll. und besonders die weiteren Nachweisungen bei Leutsch zu Zenob. I. I. p. 148 sq. der irrthümlich mit Buttmann a. a. O. glaubt, dass Aristoteles dies Sprüchwort im *πέπλος* behandelt habe, während es ohne Zweifel in der Politie der Samier vorkam. s. Schneidewin Corp. paroem. gr. Tom. I. p. III. und in seinem Philologus. 1846. Heft I. p. 18. ad Heraclid. Polit. cp. X, 2. p. 72. — Eine eigne Abhandlung über den Ankaios hat C. Thirlwall im Philol. Mus. Vol. I. (Cambrid. 1832) p. 106—121 geliefert, wo er unsre Sage mit der von Attis, Borimos, Lytienses, Maneros u. a. zusammenstellt. Obgleich ich eigentlich in der Hauptsache von ihm abweiche, so ist doch hier nicht der Ort, näher darauf einzugehn. — vgl. die Sage von Kalchas bei Serv. z. Virg. Eclog. VI, 72 die wahrscheinlich aus Euphorion (frg. 46. Meineke) der obigen nachgebildet ist.

ner Jagd den Ankaïos tödtete ¹⁸²⁾. Dieser Ankaïos wird freilich Sohn des Lykurgos aus Arkadien genannt ¹⁸³⁾. Aber theils ist in den Nachrichten über die verschiedenen Personen dieses Namens, den pleuronischen, arkadischen und samischen, so viel Verwirrung, dass es fast unmöglich ist die älteste Form der mannigfaltigen Ueberlieferungen heraus zu finden, theils andererseits werden dieselben Sagen von jedem der drei Ankaïos berichtet ¹⁸⁴⁾, so dass man wohl

¹⁸²⁾ Die Sache ist bekannt genug, als dass es des Nachweises von Stellen bedürfte. Bei Brandstätter a. a. O. p. 42 sqq. ist die Sage von der kalydonischen Eberjagd, wie überhaupt der mythische Theil der aitolischen Geschichte, so dürftig behandelt, dass sich eine dem Gegebenen gleichkommende Nachlese ohne Mühe halten liesse. Auch viele Irrthümer laufen mit unter; so ist z. B. p. 47 not. 179 das obige Sprüchwort („Eustath. p. 773. 60“) fälschlich auf den Pleuronier Ankaïos bezogen.

¹⁸³⁾ Apollod. I. 8, 2. vgl. III. 9, 2. Pherekydes beim Sch. Apollon. I, 188. (fr. 27 Sturz. 81 Müller). Pausan. VIII. 4, 10. 45, 2 u. 7.

¹⁸⁴⁾ Ankaïos in Pleuron.

Theilnehmer an der Argonautenfahrt. Orph. Arg. 208 Herm.

Steuermann der Argo. Orph. Arg. 730. 1090. 1097. 1150. 1185. 1280.

Ankaïos aus Arkadien.

Theilnehmer an der Argonautenfahrt. Apollon. Rhod. I, 164. 398. II, 118. Apollod. I. 9, 16. Pausan. VIII, 4, 10. Hygin. fb. 14. p. 47. Stav. Orph. Arg. 199.

Steuermann der Argo. Apollod. I, 9, 23. Heyne Obs. p. 81.

Vom Eber getödtet. Apollod. I. 8, 2. Pherekyd. bei Sch. Apollon. I, 188 u. Phavorin. *Myx.* (fr. 27 Sturz. 81 Müll.). Pausan. VIII. 4, 10. 45, 2 u. 7. Hygin. fb. 173. p. 289. Stav. Ovid. Met. VIII, 401. Hygin. fb. 248. p. 357.

Ankaïos von Samos.

Theilnehmer an der Argonautenfahrt. Apollon. Rhod. I, 188. II, 865 sqq. Hygin. fb. 14. p. 47: Ancaeus alter, Neptuni filius matre Althaea Thestii (cf. not. 167) filia, ab Imbraso insula, quae Parthenia appellata est, nunc autem Samos dicitur. — Valer. Flac. Arg. I, 191. 377. 413.

annehmen darf, sie seien nur durch die Zerspaltung des Volksstammes, dem sie ursprünglich angehörten, getheilt worden oder man habe sie von dem pleuronischen Ankaïos auf die andern übertragen. Jedenfalls, was hier die Hauptsache ist, wird eben auch der arkadische Ankaïos in Aitolien vom Eber getödtet und war die Sage davon dort heimisch. Wie sehr sie an dem Geschlechte des Thestios haftete, zeigt auch die Sage von der Verwundung des Odysseus am Parnass durch einen Eber, als er sich zu seinem Grossvater Autolykos begeben hatte ¹⁸⁵). Ein Gleiches ist von dem Theil der Sage vom samnischen Ankaïos zu behaupten, nach welchem das obige Sprichwort entstand. Oineus „der Weinbauer“ hatte beim Erndteopfer die Artemis übergangen, die erzürnt den Eber sandte, durch welchen Ankaïos fiel ¹⁸⁶). Diese Sage ging mit nach Samos, wo Oineus an die Spitze der Genealogie trat und Ankaïos, der Weinbauer ¹⁸⁷), zur Erndtezeit durch den Eber

Steuermann der Argo. Apollon. Rhod. II, 864 sqq. 1276. IV, 210. 1260. Schol. zu II, 866 (aus dem Genealogen Simonides). vgl. Valer. Flacc. V, 64.

Vom Eber getödtet. s. p. 239.

Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, dass der Vorgänger der resp. Ancaeï, Idmon durch einen Eber ums Leben kommt. Apoll. Rhod. II, 815 sqq. Herodor und Nymphis beim Schol. Ap. Rh. II, 815. (vgl. Sch. zu I, 139). Hygin. fb. 18. p. 62. Stav. fb. 14. p. 52. fb. 248. p. 357. Orph. v. 720 sqq. Apollod. I, 9, 23. Tzetz. Lyc. 890.

¹⁸⁵) I, 393 sq. Der Streit über die Unächtheit (Rochefort l'Odyssee d'Hom. Paris 1777. Tom. II. p. 378 bis 405. Nitzsch Anm. Bd. II. p. LIX sq. B. Thiersch Urgestalt der Odyssee. Königsberg 1821. p. 19—24. 92.) oder Aechtheit (Dugas-Montbel in Millins Annales encyclop. 1817. Tom. III. p. 21—67. W. Müller Homer. Vorschule. p. 110. not. I. ed. II.) der Episode von der Verwundung am Parnass (I, 395 sqq.) berührt theils unsre Verse nicht, theils würde er in der Sache nichts ändern.

¹⁸⁶) Vgl. z. B. Apollod. I. 8, 2. Intpp. zu Hygin fb. 129. Brandstätter a. a. O. p. 27 sqq.

¹⁸⁷) Der Weinbauer spielt ja auch in der Odyssee eine grosse Rolle.

stirbt ¹⁸⁹). Und so wird es ein Zug, der Widerschein alter Stammsage sein, dass Odysseus zuerst von allen Freiern dem Antinoos einen Pfeil durch die Kehle schiesst in dem Augenblicke, da dieser den goldenen Becher aufhob und ihn schon, um zu trinken in den Händen hielt, an den Tod nicht denkend ¹⁸⁹). Ja, Dionysios Thrax leitete aus dieser Stelle der Odyssee jenes Sprichwort her ¹⁹⁰). Und es ist doch gerade der Kreter Odysseus, der den Antinoos tödtet.

Wenn wir alles zusammenfassen, die Angaben einer kephallenischen Kolonie nach Samos und die Uebereinstimmung in der Genealogie und Sage, so werden wir nicht zweifelhaft sein einen wirklichen verwandtschaftlichen Zusammenhang zwischen jener Insel und dem Theile des westlichen Griechenlands anzuerkennen, in welchem der eine Stamm der odysseischen Sage wurzelt, der andre sich verzweigt, und demgemäss die samische Sängerschule der Kreophylier, von der wir wissen, dass sie homerische Lieder besass, mit der Sage von Odysseus beschäftigt zu glauben ¹⁹¹). Stesandros von Samos, der zuerst in Delphoi den Homer kitharodierte ¹⁹²), hub mit der Odyssee an ¹⁹³).

Odys. bei den Kikonen (Od. IX, 45), beim Polyphem (Od. IX, 346u. fg.), bei der Kirke (Od. X, 235). [mit Bleistift später zugefügte Anmkg.]

¹⁸⁹) Hier bemerke ich noch Folgendes: Artemis *καρηογάγος* auf Samos verehrt, Suid. *καρη*. — Eber an samischen Schiffsschnäbeln, Herod. III, 59. Phot. Lex. p. 498, 10 (Cratin. fr. 11 p. 9 Mein.). — Meleager einen Eber abfangend auf einer samischen Münze, Eckhel D. N. Tom. II. p. 56.

¹⁸⁹) ζ, 8 sqq.

¹⁹⁰) Sch. Od. ζ, 9. Zenob. V, 71.

¹⁹¹) Dazu würde sich sehr gut ihr Name passen (vgl. not. 131), wenn Welcker Episch. Cycl. p. 219 sq. ihn richtig durch Bratenfreund übersetzt hat. Düntzer Homer u. d. epische Kykl. p. 4 not. hält für die ursprüngliche Form *Κλεόφρυλος* (vgl. *κλέα ἀνδρῶν*) d. i. Sagenfreund. Keil Spec. Onomat. Gr. p. 70 leitet den Namen von *κρέων* u. *φύλη* = *φύλαρχος*.

¹⁹²) Timomach. bei Athen. XIV. p. 638 A.

¹⁹³) Bei der Begründung davon (Quaest. Homer. p. 72sq.) „Nam

Dichtkunst muss seit sehr frühen Zeiten auf Samos geblüht haben. Dies zeigen ausser den Nachrichten über die Kreophylier Asios der Genealoge, Simonides der Iambograph, Pythagoras mit seiner musikalischen Bildung. Samos war das Vaterland des Kyklographen Dionys ¹⁹⁴⁾ (der den Homer zum Zeitgenossen des thebischen und troischen Krieges machte und wohl nicht allein deshalb, weil es schien dass der Dichter nur als Zeitgenosse die Ereignisse so bestimmt und einzeln habe erfahren und so anschaulich berichten können ¹⁹⁵⁾, sondern weil mit dem Alter Homers das des Kreophylos wuchs) und des Duris, den wir mehrfach in Rücksicht auf die Sage von Odysseus erwähnt finden. Es war ein übelangewandter Patriotismus, der ihn bewog, das Sprüchwort über Eurybatos von Eurybates dem Gefährten des Odysseus ¹⁹⁶⁾ abzuleiten ¹⁹⁷⁾ und die Penelope zur Mutter des Pan von allen Freiern zu machen ¹⁹⁸⁾.

¹⁹⁹⁾ Zu diesem verwandtschaftlichen Interesse, welches die Odysseussage für die Samier hatte, kommt noch ein anderes von nicht geringerem Belang. Abgesehen nämlich davon, dass die Samier sehr kühne und unternehmende See-

Ulixis fabula propius quam Achillis ad Delphos pertinebat,“ hätte ich lieber ad Samios schreiben sollen.

¹⁹⁴⁾ Ueber ihn Welcker Ep. Cycl. p. 75 sqq.

¹⁹⁵⁾ Welcker p. 203.

¹⁹⁶⁾ B, 184. 7, 247.

¹⁹⁷⁾ *ἐν δ' ἰὼν περὶ Ἀγαθοκλέα* bei Suid. *Εὐρύβατος* (fr. XL Hüllemann). vgl. G. Eckertz de Duride Samio. Bonn 1842. 8. p. 2 sq. — Ueber das Sprüchwort handeln Marx zu Ephor. frgm. 100. p. 207. v. Leutsch zu Diogen. IV, 76. p. 243. vgl. Eustath. p. 1864, 11 sqq.

¹⁹⁸⁾ Duris bei Tzetz. Lycophr. 772. vgl. Sch. Theocrit. VII, 109. Nonni narr. ad Greg. insect. I, 40. p. 141. (bei Westermann Mythogr. p. 381, 6.) Quaest. Homer. p. 49. not. 114.

¹⁹⁹⁾ [Dieser Schluss, welcher in der Habilitationsschrift fehlt, ist aus einer andern Uebearbeitung dieses Gegenstandes, wie sie sich in dem Collegienheft Lauers über die Odysseussage findet, von uns entlehnt worden. Anmerk. d. Herausgeber.]

fahrer waren (schon vor der 35. Olympiade, also vor 640 vor Christi Geburt kam, wie Herodot IV, 152 erzählt, der Samier Kolaïos durch einen Ostwind verschlagen über die Säulen des Herakles hinaus), musste die Odyssee auf Samos wegen der dortigen religiösen Verhältnisse den ungetheiltesten Beifall finden. [Athene (Seefahrt, Gorgyra und Deikterion), Here (Ehe) Heräen]. Welche Lieder konnten die Feste der Athene besser verherrlichen als die von der Irrfahrt des Odysseus, des Helden, dem jene Göttin ja wie eine Mutter zugethan war? Und welche Lieder hätten an den Heräen auf Samos eine passendere Stelle gefunden, als diejenigen, welche der Penelope Keuschheit und eheliche Treue feiern, in denen wir häusliches, eheliches Glück den Angriffen wilder, üppiger Männer ausgesetzt, aber aus diesen Angriffen, nachdem es eine zwanzigjährige Probe ohne Wanken bestanden hat, siegreich hervorgehen sehen? — Und thun wir einen kleinen Schritt weiter. Gerade Samos gegenüber lag das Vorgebirge Mykale. Hier war es, wo um den grossen Tempel des Poseidon Helikonios sich alle Ionier zu dem grossen Bundesfeste der Panionia vereinigten und in gemeinsamer Feier das Andenken ihrer gemeinsamen Abstammung wach erhielten. Ihr ganzes Leben war auf Schifffahrt begründet, der Gott des Meeres ihrer aller Gott. Und wo hätte die Macht dieses Gottes, das Gewicht seines Zornes glänzender sich offenbaren können, als in der Odyssee, die ja auch so lieblich und anziehend alle Schrecken des Seelebens schildert! Ich frage nochmals, wo konnte die Odyssee mehr Anklang finden, als auf Samos und auf Mykale?

II.
Homerische Studien.

I.

Ueber die Volkssage vom Odysseus.

Die Sage lässt den Odysseus bekanntlich auf Ithaka heimisch sein. Soweit es uns möglich ist in die so dunklen Anfänge der griechischen Geschichte zurückzugehen, begegnet uns in Ithaka ein alter Volksstamm, den wir zu den Urbewohnern von Hellas zählen müssen. Es sind die Leleger. Aristoteles bei Strabo VII. p. 322 sagt nämlich, dass der Autochthone Lelex im westlichen Akarnanien gewohnt und einen Enkel Teleboas gehabt habe, von welchem die Teleboer stammten. Als Sohn¹⁾ oder Neffe²⁾ oder Vater³⁾ dieses Teleboas, was in der Sage auf eins hinauskommt, wird nun Perelaus⁴⁾ genannt, von dessen 3 Söhnen wiederum die Insel Ithaka, der Berg auf ihr Neriton und der ithakessische Ort Polyktorion ihren Namen haben sollen (Akusilaos bei Schol. Od. φ , 207. Acus. fragm. 24. St.).

Diese Leleger sind als ein griechisches Urvolk zu betrachten, welches von Hellas aus auf die Inseln des ägäischen Meeres und weiter auf die kleinasiatische Küste über-

¹⁾ Anaximandros bei Athen. XI. 498 C.

²⁾ Apollod. II, 4, 5. Schol. Apoll. Rh. I, 747.

³⁾ Sch. Apoll. Rh. I, 747.

⁴⁾ Schol. Od. δ , 207.

ging⁵⁾. Nach Euboia z. B. kamen sie wahrscheinlich von Boiotien aus, nach Samos von der dem Odysseus unterthänigen Insel Same, wie ausdrücklich angegeben wird. Diese Uebersiedelungen müssen lange vor dem troischen Kriege stattgefunden haben, da in demselben schon Leleger auf Seite der Troer kämpfen⁶⁾ und die Sage von der Unterjochung der Insel-Leleger durch Minos erzählt⁷⁾. Durch Unterwerfung dieser Leleger und der mit ihnen verbündeten sowie durch gleiche Lebensart verbrüdereten Karer soll Minos das Meer von ihren Seeräubereien befreit und jene viel gerühmte Seeherrschaft gewonnen haben⁸⁾.

Als kühne Seefahrer zeigen sich also die Leleger durch ihre Ausbreitung auf den Inseln vom Festlande aus und durch ihren Konflikt mit Minos.

Homer erwähnt die Leleger und Taphier, aber nicht die Teleboer. Aber diese sind mit den Taphiern dieselben, da Taphios Bruder des Teleboas heisst⁹⁾. Diese Taphier offenbaren bei Homer ganz den Charakter, den wir vorher den Lelegern, ihren Verwandten, vindiciert haben. *Φιλιππεῖς* (α, 181) heissen sie, die über das dunkle Meer zu fremdredenden Männern nach Temese¹⁰⁾ schiffen, um Kupfer gegen Eisen einzutauschen (α, 180 sqq.). Daneben sind sie Seeräuber und Sklavenhändler. Eumaios hatte von ihnen den Mesaulios (ξ, 452) und des Eumaios Vater ein phöni-

⁵⁾ Vergl. Soldan im Rhein. Mus. 1835. p. 89—127.

⁶⁾ Hom. II. Κ, 429. Υ, 96. Φ, 86.

⁷⁾ Soldan l. l.

⁸⁾ Herod. I. 171. Thucyd. I. 4. Soldan l. l. p. 120.

⁹⁾ Auch Sohn des Poseidon, Apollod. II. 4, 5, welcher diesem Volke den Namen der Teleboer gab.

¹⁰⁾ Wohl nicht das italische (Strabo I, 6. VI, 255. Sch. Od. α, 184. Eustath. Od. p. 1409, 1. Millin Mineral. 79 sqq. u. a.), sondern das kyprische (Nitzsch Anm. I. p. 36. Engel Kypros I, 149 sq. vgl. 45 sqq.).

zisches Mädchen, welches sie aus Sidon geraubt hatten, gekauft (o, 427 vgl. Strabo VII, p. 321. X, p. 459. Eustath. Od. p. 1396, 2.).

Die Taphier wohnten auf den dicht neben Ithaka gelegenen und nach ihnen benannten Inseln, nicht verschieden von den Lelegern und Teleboern, die wir anderweitig als die Bewohner jener Gegenden kennen gelernt haben.

Nach allem diesen haben wir uns die Leleger d. h. hier in specie die Bewohner von Ithaka, als eine Art Vikinger zu denken, die in kühnen, unternehmenden Fahrten über die See zogen, bald zum Handel bald zum Raub. Bei einem solchen Leben, gleich dem, welches die Normänner des Mittelalters führten, konnte es nicht an Abenteuern mancherlei Art fehlen; Schiffbruch leiden, heftige Stürme bestehen, verschlagen werden, in unbekannte, entfernte Länder kommen; und diese Abenteurer wiederum von Munde zu Munde getragen, vergrößert, ausgeschmückt und mit andern zu einem Ganzen verbunden, mussten sich nach und nach zu allerlei unterhaltenden Schiffersagen gestalten, mit denen sich die kühnen Seefahrer, wenn der Winter sie zu Lande hielt, die lange Zeit verkürzten. — In einem solchen Leben, in solchen Verhältnissen haben wir den Ursprung unserer Sage zu suchen. Die Abenteuer des Odysseus sind die Abenteuer des Volkes, dem er angehört; es sind die Schicksale lelegischer Vikinger vergrößert und verschönert durch das Interesse an ihnen und eine reizbare Phantasie.

In dieser Hinsicht kann und muss man sagen, dass Odysseus eine historische Person sei, seine Sage auf einer historischen Grundlage beruhe. Ob Odysseus einst wirklich gelebt, König von Ithaka gewesen, eine Frau Penelope und einen Sohn Telemach gehabt habe, das sind für uns Fragen von ganz untergeordneter Bedeutung, deren bejahende oder verneinende Antwort uns völlig gleichgültig sein kann. Die

Bedeutung, die Odysseus für uns hat, hat er inwiefern an ihm der Charakter des Volkes, das sein Bild schuf, objectiviert ist, in seinen Leiden und Freuden, seinen Kämpfen und Mühen die äusseren Lebensverhältnisse und die Seelenempfindungen eben jenes Volkes niedergelegt sind.

Ich komme zu einer andern Frage. Die Annahme, daß Odysseus auf Ithaka heimisch gewesen, kann nur von Bewohnern dieses Landes oder solchen ausgegangen sein, die ein specielles Interesse dabei hatten, ihm gerade Ithaka zum Vaterlande anzuweisen. Hier entsteht nun eben die Frage: haben die ithakesischen Leleger selbstständig den Odysseus geschaffen oder aber kannten sie ihn schon, als sie sich auf Ithaka ansiedelten und haben sie ihn dort nur lokalisiert und seine Sage den veränderten Verhältnissen angepasst? Mit anderen Worten: ist Odysseus ein ithakesisch-lelegischer, oder ein allgemein lelegischer, wohl gar allgemein griechischer Heros? Diese Frage ist sehr wichtig. Sehen wir daher zu, ob und wie wir den Odysseus bei den übrigen Stämmen finden.

Bei den Eurytanen (in Aitolien) befand sich ein Orakel des Odysseus¹¹⁾. Zu Trampya am Lakmon-Gebirge wurden ihm göttliche Ehren erwiesen. (Tzet. Lyc. 800.) In Lakonien hatte er ein ἡρώον (Plut. Q. Gr. 48); desgleichen in Tarent, welches vom Peloponnes aus kolonisiert war¹²⁾. In Boiotien sollte nach einer Sage Odysseus geboren und bei Alalkomenai von seiner Mutter ausgesetzt worden sein¹³⁾. Um uns zu überzeugen, dass diese Verhältnisse nicht erst aus der homerischen Dichtung in das Leben übergegangen

¹¹⁾ Aristoteles u. Nikandros bei Tzet. Lycophr. 799.

¹²⁾ Aristot. mirab. ausc. 114. Lorentz de rebus sacris Tarent. pag. 17.

¹³⁾ Lycophr. Cass. 786. ibiq. Scholl. Istros in schol. Venet. 4, 783.

sind, wollen wir uns nicht bloss erinnern, dass die innig mit Odysseus verbundene Penelope eben sowohl mit ihrem Vater Ikarios nach Sparta, als nach Akarnanien und Ithaka gesetzt wird, sondern auch einen Blick nach Italien werfen.

Hierhin müssen seit den frühesten Zeiten Kolonisationen oder Wanderungen von Griechenland aus stattgefunden haben, worauf schon die Sagen von Oinotros und Peuketios gehen¹⁴⁾. Teleboer werden geradezu als Bewohner von Capreae genannt¹⁵⁾. In der Bucht von Hipponion liegen die ithakesischen Inseln mit der Warte des Odysseus. (Plin. H. N. III, 13.) Fast keine irgend bemerkenswerthe Stadt in Unteritalien ist ohne eine Sage von Odysseus. Es würde zu weit führen, wollte ich hier auf Einzelheiten eingehen, ich verweise auf Klausen Aen. und die Penaten, Bd. II, S. 1129—1154 und begnüge mich nur auf den allgemeinen Charakter aufmerksam zu machen, den Odysseus in diesen italischen Lokalen gehabt hat. Er ist ein vorherrschend agrarischer, idyllischer, ländlicher, der somit von dem Heldenhaften des homerischen Odysseus bedeutend abweicht. Anzunehmen, dass Odysseus einst in Italien (wo wegen der reichen Weide und Felder die dorthin übergesiedelten Leleger von Krieg und Schifffahrt ab- und zu Viehzucht und Ackerbau hingezogen wurden), diesen agrarischen Charakter gewonnen und sich mit einem in Italien schon vorhandenen, ihm ähnlichen Heroen vermischt und verbreitet habe, würde nur einen Theil der in Italien vorhandenen Sagenformationen erklären, keinesweges aber alle, schon deshalb nicht, weil nicht alle hellenischen Bewohner Unteritaliens dem Lelegerstamme angehörten. Vielmehr kommt man bei Berücksichtigung aller Einzelheiten zu der Ueberzeugung, dass

¹⁴⁾ Pausan. VIII, 3, 5. Strabo VI, 253 sqq.

¹⁵⁾ Virg. Aen. VII, 734 sq. Tacit. Annal. IV, 67.

dem italischen und ithakesischen Charakter des Odysseus ein dritter zu Grunde liege, der beide Richtungen in sich vereinigt habe. Wir haben von einer Sage, in welcher dieser vermittelnde Charakter des Odysseus geherrscht hat, keine volle Kenntniss; sie muss in die fernste Urzeit zurückgehen. Der ithakesische ist in die epische Poesie aufgenommen und durch dieselbe verklärt; der agrarische ist theils an Einzelheiten im Homer, theils in Sagenspuren des westlichen Griechenlands, theils endlich in Trümmern der italischen Sagen zu erkennen. Als Kriegs- und Seehelden steht ihm Athene, als agrarischem Hermes zur Seite. Einzelne Spuren des agrarischen Odysseus finden sich auch im Homer. Vor der Hand geht uns derselbe jedoch nichts weiter an, sondern nur der heldenhafte, ithakesische, von dem ich sagte, dass er in die epische Poesie und namentlich in die homerische aufgenommen worden sei.

Aus dem Vorhergehenden ersahen wir also, dass Odysseus kein ausschliesslich ithakesischer Held gewesen sei, sondern ein in Griechenland allgemein gekannter und zwar nicht blos bei den Lelegern. Denn die Leleger waren eben nur ein Volksstamm, von dem sich die übrigen Bewohner Griechenlands z. B. die Pelasger nicht mehr unterschieden als etwa die Sachsen von den Franken. Sie hatten einerlei Religion und Sprache bei verschiedener Lebensart. Leleger sind vorherrschend Diener des Poseidon, Schiffer; die Pelasger (πέλω, ἄργος) Bewohner der Ebene, Ackerbauer, Diener der Götter der Fruchtbarkeit. Demnach musste auch der beiden gemeinsame Odysseus bei jedem von ihnen seinen eigenthümlichen Charakter haben d. h. bei den Ackerbau treibenden Pelasgern einen agrarischen, bei den seeräuberischen Lelegern einen heldenhaften. Um es durch ein Beispiel anschaulich zu machen: Pan war bekanntlich der Heerden- und Weidengott, den vor Allem die pelasgischen Ar-

kadier verehrten. Was ging er die auf der See sich tummelnden Leleger an? Die Sage also, nach welcher Pan ein Sohn des Odysseus und der Penelope war, kann nur entweder von den Pelasgern ausgegangen oder erhalten sein, während die Leleger sie gar nicht schaffen konnten oder, wenn sie sie von Alters her kannten, bei ihrer veränderten Lebensart und bei dem dieser gemäss umgebildeten Charakter des Odysseus sie vergessen, wenigstens ganz zur Seite liegen lassen mussten.

Es ist möglich, dass, wenn wir diese Richtung, in die uns die Abstammung des Pan von Odysseus und Penelope führte, weiter verfolgten, wir mit Odysseus und Penelope aus dem Bereiche der Heroenwelt in das der Götter gelangten. Aber dergleichen Untersuchungen sind zumal bei so wenig Material ausserordentlich intrikat und namentlich halte ich auch einen sofortigen Schluss aus derartigen gleichen Verhältnissen von Helden auf die ursprüngliche Göttlichkeit dieser Helden für eine Uebereilung, vor der man sich gewaltig hüten muss. So gut man das Göttliche ins Heroische und dann ins Menschliche niederschlagen konnte, ebenso gut konnte man Menschliches zuerst ins Heroische und weiter ins Göttliche hinaufheben. Uns geht hier überdies jener pelasgisch-agrarische Odysseus nichts an, sondern nur der Odysseus der lelegischen Vikinger. Und dieser Odysseus ist erst auf Ithaka aus jenem kühnen Seeräuberleben, aus jenen verwegenen Kämpfen mit den Wellen und Stürmen des Meeres hervorgegangen und hat als solcher nichts mehr mit Pan und dem pelasgischen Odysseus zu schaffen.

Dass die Ausbildung des primitiven Odysseus zu seinem ithakesischen Charakter, angeregt durch die lelegische Lebensart, nur durch Sänger ausgeführt werden konnte, ist eine Sache, die sich von selbst versteht. Sagen und Sänger gehören zusammen, die einen sind nicht ohne den andern.

Es ist damit wie mit den grossen Königen, die immer ihre grossen Diener fanden. Sind Verhältnisse der Art, dass sie Sagen erzeugen, so begeistern sie auch Leute, welche diese Sagen in ein Lied bringen.

Wenn also die ithakesische Sage von Odysseus mit Nothwendigkeit Sänger und eine Darstellung in Liedern voraussetzt, so muss sich unsere Betrachtung ferner zu folgenden zwei Fragen wenden:

- 1) Sind jene ithakesischen Lieder unsere jetzigen Homerischen? oder
- 2) Haben sich die Homerischen aus älteren ithakesischen hervorgebildet? und wenn dies letztere der Fall ist, wo ist diese Hervorbildung geschehen?

I. Die erste Frage wird der mit Ja zu beantworteten geneigt sein, der aus dem Studium der ältesten griechischen Poesie gelernt hat, dass in jenen früheren Zeiten von den bezüglichen Dichtern, wenn auch nicht ausschliesslich, doch bei weitem in den meisten Fällen stammeigenthümliche Stoffe gewählt wurden, dergestalt, dass man aus dem Stoff eines Gedichts mit einiger Sicherheit auf das Vaterland des Gedichtes schliessen kann. Wer, wird man deshalb fragen, konnte veranlasst werden die ithakesische Sage zu besingen, wenn nicht ein ithakesischer Dichter oder ein Dichter eines Stammes, der mit Ithaka in inniger Beziehung stand? Die Alten scheinen selbst derartige Schlüsse gemacht zu haben, da sie unter andern auch Ithaka als Homers Vaterland angegeben und ihn zum Sohn des Telemach und entweder der Epikaste, Nestors Tochter, oder einer von Phoinikern geraubten Ithakesierin machten (Hesiod. et Hom. ag. p. 314 ed. II. Göttl.). Der Dichter Hermesianax aus Kolophon gab dieser Meinung in seinen Elegien eine sehr anmuthige Wendung:

„Er der erhabne Homer, um der schönen Penelope willen
Pries er in seinem Gesang Ithakas magres Gefild,

Vieles erlitt er um sie und wohnt in dem winzigen Eiland
 Weit von des Heimathsland stattlichen Fluren entfernt.
 Und um Ikarios Kind und Amyklas Volk und um Sparta
 Klagend, berührt sein Gesang eigene Leiden nur stets."

In neuerer Zeit hat zuerst wieder Jac. Bryant (Abhandl. vom troian. Kriege, aus dem Engl. Lond. 1794. 4. von Nöhden. Braunschweig 1797. 8.) die Ansicht geltend gemacht, dass Homer aus Ithaka gewesen und in den Schicksalen des Odysseus seine eignen dargestellt habe, dann auch Lechevalier in einer Schrift: *Ulysse-Homère ou du véritable auteur de l'Illiade et de l'Odyssée* par Const. Koliades. Paris 1829, von der man aber nicht weiss, ob sie in Scherz oder Ernst gemeint ist. — Kein geringes Gewicht wird bei dieser Untersuchung auf den Umstand gelegt, dass die in der Odysse gegebene Beschreibung von Ithaka durchaus mit dem faktischen, noch jetzt zu erkennenden Zustande dieser Insel übereinstimme. Und dies Argument ist nicht unerheblich. Wenn man auch über Sir William Gell lachen muss, der auf dem heutigen Ithaka noch die Pfosten vom Bette des Odysseus aufgefunden zu haben meinte, so kann man doch nicht umhin zuzugeben, dass die homerische Beschreibung von Ithaka überraschend mit der Wirklichkeit übereinstimmt vergl. Fr. Thiersch Briefe aus Griechenland (Morgenbl. 1832 Octob. No. 242 sq.). Diese Erscheinung setzt nothwendig Bekanntschaft des Dichters mit dem von ihm beschriebenen Lokale voraus. Aber es ist eben die Frage, ob aus diesen beiden Argumenten, Genauigkeit der Beschreibung und stammthümlichem Interesse, zu folgern ist, dass der Dichter unserer Odyssee ein Ithakesier gewesen und unsere Odysseuslieder ithakesische seien? Ich muss mich dawider erklären, denn

- 1) kann man die Treue der Lokalschilderung sich so erklären, wie die Alten es thaten: Homer sei auf seiner

Reise auch nach Ithaka gekommen; oder aber so, dass man sagt, man habe die Lokalbeschreibung getreu aus älteren Liedern in die homerischen hinübergenommen. Man hatte keinen Grund sie zu verändern, um so weniger, da man die Sage mit ihren Lokalen als durchaus auf der Wirklichkeit beruhend ansah;

- 2) das Stammthümliche an der Odysseussage, welches allerdings bei den Verfassern der Odyssee vorausgesetzt werden muss, darf man doch nicht einseitig auf Bewohner von Ithaka selbst beschränken, sondern muss es auch für diejenigen in Anspruch nehmen, welche mit der Heimat des Odysseus Zusammenhang hatten, von ihr ausgegangen waren und demzufolge auch die Sage mitgenommen hatten.

Mehr aber noch als die Unzulänglichkeit der beiden eben widerlegten Argumente spricht wider die Annahme, dass unsere Odysseischen Lieder die alten ithakesischen seien, folgendes:

- 1) ist es allgemeine Behauptung des Alterthums, dass unsere Ilias und Odyssee an den Küsten Kleinasiens entstanden seien;
- 2) ist es wenig wahrscheinlich, dass man bereits in jenem westlichen Theile Griechenlands eine Verknüpfung der Odyssee mit dem troischen Kriege sollte vorgenommen haben; eine solche ist dagegen natürlich an der asiatischen Küste, wo durch Verhältnisse, die ich hier nicht näher erörtern mag, sich die Sage vom troischen Kriege neugestaltet, verbreitet und grosses Ansehn erworben hatte;
- 3) kommen in der Odyssee Stoffe und Ansichten vor, die nicht auf Ithaka und nicht auf die Zeit passen, in welche die ithakesischen Lieder zu verlegen sind z. B.

Spuren einer Kenntniss des nördlichen Europa [vgl. den Aufsatz darüber S. 293 fgg.];

- 4) zeigt unsere Odyssee in allen ihren Verhältnissen einen durchgehend civilisierten und zwar ionischen Charakter, wie er bei den westgriechischen Seeleuten nimmermehr kann angenommen werden, sondern nur bei Ioniern der asiatischen Küste.

II. Hieraus folgt nun weiter als Antwort auf den ersten Theil der zweiten Frage, dass unsere homerischen Lieder sich aus ältern ithakesischen hervorgebildet haben. Auch über das „Wie“ habe ich schon einiges angedeutet und es bleibt uns nur zu betrachten übrig, wo diese Fortbildung der älteren Lieder zu den homerischen stattgefunden habe. Diese Frage erhält von zwei Seiten her ihre Beantwortung 1) von der Geschichte der homerischen Poesie überhaupt und 2) von der Geschichte der Odysseussage.

Jedermann weiss, dass wir weder über den Verfasser, noch über das Vaterland, noch über das Zeitalter der homerischen Gedichte genauer unterrichtet sind. Aus der fast erdrückenden Masse dessen, was hierüber überliefert wird, steht jedoch folgendes als historisch fest:

- 1) dass die homerischen Gedichte an Kleinasiens Küste entstanden, mündlich zuerst durch Sänger, dann durch Rhapsoden (Sager) fortgepflanzt und nach Hellas übersiedelt wurden;
- 2) dass diese Gedichte nicht von einem, sondern von mehreren Verfassern herrühren und zwar solchen Dichtern, die unter sich zu gemeinschaftlicher Kunstübung als Dichter und Sänger in eine durch einen gemeinsamen Kult vereinigte Innung verbunden waren.

Wir kennen mit Sicherheit zwei solcher Sängeringungen, von welchen beiden wir wissen, dass sie mit homerischer

Poesie beschäftigt waren, also dieselbe dichtend und vortragend. Es sind dies die beiden Sängergeschlechter der Homeriden auf Chios und der Kreophylier auf Samos¹⁶⁾.

¹⁶⁾ [Es schliessen sich in dem Manuscript hier die Betrachtungen über die Homeriden und Kreophylier an, wie sie bereits in der Geschichte der homerischen Poesie Seite 216 bis Seite 244 enthalten sind.]

Anm. d. Herausg.

II.

Der homerische Charakter des Odysseus.

Es ist bereits im vorigen Abschnitt bemerkt worden, dass die alten ithakesischen Lieder zu unsern homerischen umgebildet seien. Neue Verhältnisse hatten sich nach den grossen Wanderungen an der kleinasiatischen Küste gebildet; die Sitten waren andere, in dem mannigfaltigen Zufluss von Menschen und dem durch Handel und Gewerbe bald entstehenden Reichthum civilisierter geworden; kein solches Seeräuberleben, wie es vordem die alten kephallenischen Vikerer geführt hatten, fand in dem neu organisierten Leben eine Stelle. Es bildete sich vielmehr jenes ionische Leben aus, welches an Leichtigkeit und Anmuth, Beweglichkeit und Reiz so günstig und ungünstig vor dem der übrigen griechischen Stämme sich auszeichnet und auch in unserer Odyssee sich abspiegelt. Diesem Leben, seinen Vorstellungen, Ideen, Empfindungen, seinem Ringen und Streben mussten die alten Odysseuslieder konform gemacht werden und vor allen Dingen ihr Held selbst.

Wir können uns wohl ein gewisses Bild von dem alten Odysseus machen, aber sicheres ist über ihn wenig, fast nichts zu sagen. Der homerische dagegen liegt uns vor; suchen wir ihn in wenigen Umrissen zu zeichnen.

Odysseus ist in seiner Weise Ideal eines griechischen Charakters. Wie uns in Achill die jugendlich sprühende Thatkraft, die Jugend mit all ihren Vorzügen und Fehlern in wundervoller Persönlichkeit entgegentritt, so in Odysseus das Bild eines Mannes, der eben nach allen Seiten hin ein vollendeter Mann ist nach griechischen Begriffen. Achill ist das jugendlich-körperliche Ideal; der schönste aller Achaier, die vor Troja zogen; Odysseus ist das männlich-geistige Ideal, der klügste aller Achaier. Natürlich kann beides nicht einseitig gedacht werden. Wie die Griechen sich keine geistige Vollkommenheit denken konnten ohne eine entsprechende körperliche, so erscheint Odysseus auch in Bezug auf körperliche Vorzüge bei Homer als einer der besten. Er ist kleiner als Agamemnon, aber breiter an Schultern und Brust. Als er die Reihen der Männer mustert, vergleicht Priamos ihn mit einem dickwolligen Widder, der die grosse Herde durchwandelt. Stehend überragt ihn Menelaos mit seinen mächtigen Schultern; aber sitzend ist Odysseus grösser I, 191 sqq. Man sieht Brust und Kopf ist bei ihm vorwiegend ausgebildet, die Füsse sind kurz. So hat ihn auch die bildende Kunst dargestellt. Dieser Bau macht ihn vorzüglich geschickt zum Ringen und Laufen. Von seiner Kunst im Ringen erwähnt Homer zwei Beispiele: einmal wie er auf Lesbos den Philomeleides gewaltig niederwarf (δ, 341 sqq.) dass alle Achaier sich freuten, alsdann bei dem Leichenspiele des Patroklos. Hier rang er mit dem grossen Telamonier Aias. Mit den Armen sich umfassend standen sie wie zwei Dachsparren, der Rücken knirscht, Schweiss troff herab, blutrothe Striemen liefen an Seite und Schultern herab, beide Helden nach dem Siege begierig, doch keiner im Stande den andern niederzuwerfen. Da machte Aias den Vorschlag, sie wollten einander aufheben und hob den Odysseus in die Höhe, aber dieser schlug ihn in die Knie-

kehle, dass er niederstürzte, Odysseus auf ihn. Als nun Odysseus den Aias emporzuheben versuchte, bewegte er diesen Koloss nur ein wenig von der Erde; dafür aber stellte er ihm ein Bein, dass sie beide neben einander hinfielen und voll Staubes wurden. Achill endigte den Kampf, indem er beiden den Sieg zuschrieb und gleiche Preise gab (*Ψ*, 708 sqq.). — Von seiner Fertigkeit im Laufen legte Odysseus gleich nach seinem Ringkampf mit dem Telamonier Aias die Probe ab. Er läuft mit dem andern Aias, Sohn des Oileus, und dem jungen Antilochos, Nestors Sohn. Aias war berühmt und vor allen ausgezeichnet wegen seines Laufens; aber bei dieser Probe stand Odysseus ihm nicht nach, dem voranlaufenden Aias folgte er so dicht, dass er in dessen Fussstapfen trat, noch ehe der aufgewirbelte Staub in sie zurückgefallen war, und dass sein Athem die Schulter des Aias berührte. Alle Achaier jauchzten dem siegbegierigen Odysseus zu. Bei der letzten Biegung flehte er zur Athene, dass sie ihm helfe. Und sie machte ihm seine Glieder, Füsse und Hände leicht, den Aias aber liess sie kurz vor dem Ziele ausgleiten, so dass Odysseus ihm zuvorkam und den Sieg davon trug. „Wahrlich, sagte da Aias, mir hat die Göttin die Füsse verstrickt, die auch zuvor wie eine Mutter dem Odysseus beistand und half.“ — Wie Odysseus im Ringkampfe mit Kraft die Klugheit verbindet, so im Wettlaufe mit seiner Schnelligkeit die Frömmigkeit. Dies sind äusserlich die drei Hauptzüge des odysseischen Charakters. Eine grosse körperliche Kraft und Tüchtigkeit, die er erhöht durch seine Klugheit, seine geistige Gewandtheit, die er noch weiter erhöht durch seine Frömmigkeit, welche ihn des Beistandes der Götter versichert. Im Besitze dieser drei Eigenschaften ist er denn auch im Stande alles zu besiegen, ist er mächtiger als Aias, als der riesige Polyphem, vermag er mehr als Achill oder irgend ein Anderer, setzt er alles durch, erobert Troja, er-

duldet und besiegt die Leiden und Gefahren einer zehnjährigen Irrfahrt, erobert er sich Weib und Haus aus den Händen so vieler übermüthiger Freier wieder. Aus diesem Kampfe mit den Freiern, wo er mit jedem Bogenschuss Einen niederstreckt, zeigt sich auch, dass er zu den Phaïeken die Wahrheit geredet, als er sagte: den Philoktet ausgenommen sei er von allen jetzt lebenden Menschen der beste Bogenschütze.

Man hört wohl dem Odysseus den Vorwurf geringen Muthes machen, weil man ihn mehrmals fliehen sieht. Indess nicht bloss nach griechischen Begriffen, sondern auch nach denen der allgemeinen gesunden Vernunft, wie Jamblich Vit. Pyth. cp. 30 ganz recht bemerkt, ist das die wahre Tapferkeit, dass man wisse, wann und wo man fliehen und wann und wo man ausdauern soll. Das hat noch niemals für einen bewundernswerthen Muth gegolten, sich einer Gefahr entgegenzustellen, die nothwendig und ohne allen Nutzen unsern unvermeidlichen Untergang herbeiführen muss. Sagt doch Agamemnon selbst (Ξ, 80. 81.).

Nicht ja Tadel verdient's der Gefahr zu entrinnen, auch Nacht's nicht, Besser wer fliehend entging der Gefahr, als wen sie ereilet.

Ich habe dies blos beiläufig bemerken wollen, weil ich weiss, dass Viele unrichtige Vorstellungen, die sie sich nach einigen Vorgängen der Ilias gebildet haben, in die Odyssee hineintragen, die doch mehr als ausreichende Beläge von dem unverwüsthlichen Muth des Odysseus giebt. Aber ich musste einen möglichen Vorwurf zurückweisen, weil er gegen die homerische Schilderung und Odysseus auch in Bezug auf seine Tapferkeit und seinen Muth Ideal ist. Nur freilich ist diese Tapferkeit, dieser Muth ganz andrer Art, als in Achill und Aias. Achill treibt, ich möchte sagen, mit einer gewissen Genialität, mit jugendlicher Kraft und Energie alles vor sich her, was ihm zu widerstehen wagt. Er ist der

Unwiderstehliche. Aias ist der Widerstehende. Wo er einmal steht, da bleibt er stehen. Er ist nicht hitzig zum Angriff, zum Vordringen. Mit der Wucht und riesigen Kraft seines Körpers leistet er gewältigen Widerstand, wie ein Thurm, und drängt ihn die Uebermacht dennoch zum Rückzuge, so weicht er nicht eilenden Schrittes, sondern langsam wie ein Esel, den die Knaben aus dem Kornfelde treiben. Aias ist ein alter Haudegen, dem die körperliche Kraft für das Höchste gilt und ihre eiserne Handhabung für die höchste Tapferkeit. — Odysseus nun hat eine ganz andere Tapferkeit, die weder das Unwiderstehliche des Achill, noch den mauerartigen Widerstand des Aias besitzt. Des Odysseus Muth ist ein bewusster, er weiss wie weit seine Kraft reicht und wird diese so lange anwenden bis er sieht, dass sie zu schwach ist; dann aber flieht er, nicht etwa weil sein Muth zu Ende wäre — er würde sterben, wenn es darauf ankäme —, sondern weil er sieht, dass hier nichts mehr zu erreichen ist, er aber an anderer Stelle dafür zwiefach siegen kann. Der Muth des Odysseus hat einen hohen Grad von Zähigkeit, von Elasticität; er giebt in diesem Augenblicke nach, um im nächsten mit verstärkter Kraft zurückzuschneellen. Dieser Charakter seines Muthes stellt ihn dem Achill auch weit näher als dem Aias. Was ihn aber über beide stellt, das ist die Klugheit, die geistige Gewandtheit, mit deren Hilfe er seine geringere Kraft weit über die des Achill und Aias hinaus steigert. Hierin hat er seines Gleichen nicht. Um dieser Klugheit die gehörige Wirkung zu verschaffen, sind drei Dinge nöthig, die Odysseus alle drei besitzt: 1) Beredsamkeit, um den klügsten von ihm gefassten Plan und Vorschlag den Andern auch als einen solchen darzustellen. Antenor beschreibt uns (*I*, 216 sqq.) den Odysseus als Redner: „nachdem er sich erhoben

Stand er und schaute zur Erde hinab mit gehefteten Augen
 Auch den Stab, so wenig zurückbewegend wie vorwärts,
 Hielt er steif in der Hand, ein Unerfahrner von Ansehn,
 Dass Du leicht für tückisch ihn achtetest oder für sinnlos.
 Aber sobald er der Brust die gewaltigen Töne entsandte
 Und ein Gedräng der Worte, gleich schneeigen Flocken im Winter,
 Dann wetteiferte traun kein Sterblicher sonst mit Odysseus.

2) Besonnenheit, um nicht durch Uebereilung zu vereiteln und den Blick für richtige Beurtheilung der Verhältnisse frei zu halten. Diese Besonnenheit, den Griechen eine der höchsten Tugenden, hat Odysseus durchaus. Er lässt durch keine Rücksicht, durch keine Regung des Herzens sich dieselbe rauben. Er ist in jedem Augenblick seiner Herr, klar sich selbst bewusst. Dies giebt ihm oft den Anschein von Härte und Gefühllosigkeit, aber auch nur den Anschein. Das hohe Ziel im Auge haltend, das zu erstreben ist und erreicht werden muss, ist Odysseus auch entschlossen es zu erreichen und deshalb alle Mittel anzuwenden, die ihm dazu verhelfen und alle die Rücksichten bei Seite zu lassen, die ihm hinderlich sind. Nirgends aber sind die von ihm angewandten Mittel unerlaubte, schlechte. Ein schönes Beispiel seiner Besonnenheit giebt er im Hades. Kirke hatte ihm streng befohlen keinen annahenden Schatten eher von dem Blute der geopfertn Thiere trinken zu lassen, als bis Teiresias getrunken haben würde. Nun naht sich der Schatten seiner verstorbenen Mutter früher als Teiresias. Als er vor Troia gezogen, war sie noch am Leben gewesen; hier findet er sie unerwartet unter den Todten wieder. Er bricht in Thränen aus und das Herz wird ihm weich und wohl wäre es verzeihlich gewesen, wenn er des Befehls der Kirke vergessend, seine Mutter hätte dem Blute nahen lassen. Allein, wie sehr ihn auch die Erscheinung seiner Mutter bewegt, so doch nicht zu einer unüberlegten That. Er bewahrt auch hier seine Besonnenheit und vollführt das, was

diese ihm gebietet, wenngleich mit widerstrebendem Herzen (*πυκνὸν περ ἀγέων*, λ, 88). — 3) Beharrlichkeit zeigt Odysseus in der unablässigen Verfolgung des Ziels, die deshalb auch die Ursache ist, dass er alle Hindernisse, welche der Erreichung dieses Zieles sich entgegenstellen und dieselbe zu vereiteln drohen, mit allem ihm zu Gebote stehenden Muthe, mit aller Klugheit, Beredsamkeit, Energie beseitigt. Nachdem er sich einmal an dem troischen Kriege theiligt hat, ist er die eigentliche Seele desselben. Er zieht mit Nestor umher in Griechenland und wirbt Bundesgenossen (A, 765 sqq.), redet den Achaïern, wenn sie an Ilions Eroberung verzagen und heimkehren wollen, Muth ein (B, 164 sqq. E, 82 sqq.), betreibt die Opferung der Iphigenie, weil nur durch diese Artemis versöhnt werden kann, reinigt den Achill vom Morde des Thersites, der auf dem Heere lastet, holt den Philoktet aus Lemnos und den Neoptolemos aus Skyros, weil nur mit ihrer Hilfe Troia gewonnen werden kann u. s. w. Ueberall, wo Vermittelung nöthig ist, da sehen wir den Odysseus thätig. Vor Ausbruch der Feindseligkeiten ist er mit Menelaos als Gesandter in Ilion, um die Helena zurückzufordern.

Mit diesen mehr politischen Tugenden des Odysseus ist eine Menge anderer verbunden, die man private nennen kann. Den Uebergang zu diesen macht am besten seine Frömmigkeit. Schon die fortgesetzte Fürsorge der jungfräulichen, ja der frevlen, ruchlosen Gesinnung abholden Athene zeugt für den frommen, den Göttern vertrauenden Sinn des Odysseus. Und ausser den vielen Fällen, wo wir denselben erkennen, bezeugt ihn ausdrücklich Zeus selbst α, 65 sqq., indem er auf die Vorwürfe der Athene, den Odysseus vergessen zu haben, antwortet:

Wie doch sollt' ich vergessen des göttergleichen Odysseus
Der vor den Sterblichen raget an Geist und vor allen mit Opfern
Stets den Unsterblichen naht, die den weiten Himmel bewohnen.

Als er die Freier erschlagen hatte und die alte Eurykleia in laute Freude darüber ausbricht, entgegnet ihr Odysseus (γ, 410 sqq.):

Mutter im Geiste seid froh, doch enthaltet euch alles Gejubels,
Sünde ja ist's lautauf um erschlagene Männer zu jauchzen.
Diese bezwang der Götter Gericht und eigene Bosheit.

Mit dieser Frömmigkeit hängt genau zusammen die milde sanfte Gesinnung gegen seine Untergebenen. β, 230 sqq. sagt Mentor:

Nimmer hinfort sei gütig und sanft und freundlichen Herzens
Ein bezepterter König, nicht Recht und Billigkeit achtend;
Sondern er sei stets heftig gesinnt und frevele grausam
Weil kein einz'ger gedenkt des göttergleichen Odysseus;
Nicht das Volk, wo er herrschte und freundlich war wie ein
Vater.

und δ, 687 sqq. Penelope:

Habt ihr denn niemals

Euere Väter erzählen gehört, da ihr Kinder noch waret,
Welch ein Mann Odysseus gelebt mit euern Vätern?
Niemanden je durch Thaten beleidigend oder durch Worte
Nicht das Volk? was sonst der Gebrauch ist erhabener Herrscher.
Einige hasst man wohl von den Sterblichen, andere liebt man;
Aber noch nie hat jener im Uebermuth einen gekränkt.

Dieselben Gesinnungen offenbart er in seinen häuslichen Verhältnissen. Es ist rührend zu hören, wie sein Vater gramvoll ein ordentliches Lager verschmäht, auf der Erde liegt und seines Sohnes Geschick beklagend sich die Seele mit grossem Kummer erfüllt. Und wie seine Mutter zu ihm selber im Hades sagt: (λ, 202.)

Nur die Sehnsucht nach Dir und die Sorge um Dich hat, Odysseus,
Und Dein freundlicher Sinn mein süßes Leben geraubet.

Als Odysseus nach seiner Rückkehr sich seinem Vater zu erkennen gegeben hat, erzittern dem Greise Knie und Herz (ω, 347, 348.)

Schnell den geliebten Sohn umarmte er, aber es hielt ihn,
Wie er in Ohnmacht sank, der herrliche Dulder Odysseus.

So grosser Kindesliebe entspricht des Odysseus Elternliebe. Seine *ἀγαποφροσύνη*, sein kindlich treuer, freundlicher Sinn, wie die Mutter ihn rühmt (λ, 203.).

Noch weniger als von der Liebe zu seinen Eltern ist von der zu Penelope und seinem Sohne zu sprechen; um so weniger als wir bei der Lektüre der Odyssee vielfach Gelegenheit haben werden dieselbe zu erkennen¹⁾.

Nur eines will ich schon hier hervorheben, weil es bisher gänzlich übersehen und doch für das Verständniss des Charakters des Odysseus von grosser Bedeutung ist. Dasjenige an der Penelope, um dessentwillen sie von dem ganzen Alterthume mit ungetheilter Bewunderung gepriesen wird, ist ihre Keuschheit, ihre eheliche Treue. Die Sage nun würde sehr unverständlich sein diese Tugend eine einseitige sein zu lassen, vielmehr erfordert sie ein Korrelat in der Tugend des Mannes. Nicht blos die *περίφρων Πηνελόπεια*, die besonnene, kluge Penelope, ist die Frau des besonnenen, klugen Odysseus, sondern die keusche Frau Penelope hat einen treuen, keuschen Odysseus zum Manne. Man ist vielleicht geneigt nach den Vorstellungen, die von den sittlichen Verhältnissen des griechischen Lebens umgehen, den Begriff männlicher Keuschheit den Hellenen abzusprechen und allerdings, wenn man diesen Begriff so fasst, wie er in unserm Leben gefasst wird, muss man sagen, dass der griechische Begriff von diesem nicht wenig verschieden war. Indess würde man doch auch gewaltig irren, wenn man glaubte, die Griechen hätten sich blos zu der Vorstellung weiblicher Keuschheit erheben können, nicht zu der

¹⁾ [Dieser Aufsatz bildete einen Theil der Einleitung zu den der Erläuterung der Odyssee gewidmeten Vorträgen Lauers.] A. d. H.

einer männlichen Keuschheit. Beides hängt so genau zusammen, dass die eine von der anderen nicht zu trennen ist, mag die eine auch strenger als die andere gefasst und beurtheilt worden sein. Ich will nicht allzu grosses Gewicht auf den Umstand legen, dass von Odysseus keiner Beischläferin vor Troia, von der Kirke und der Kalypso doch keines Kindes erwähnt wird, aber gewiss ist bedeutsam, dass und in welchen Worten er die Tödtung der Buhlerinnen der Freier befiehlt (χ, 443 sqq.)

Mit geschliffenem Schwert ermordet sie, bis dass ich Aller
Seelen hinweggetilgt und ganz sie vergessen der Wollust,
Die mit dem Freierschwarm sie geübt in heimlicher Buhschaft.

Fassen wir das Bild von dem homerischen Charakter des Odysseus, welches wir bisher in seinen einzelnen Zügen betrachtet haben, kurz zu einem Ganzen zusammen. Körperlich stark und geschickt zeigt sich uns Odysseus als der Mann, der alle Gefahren und Mühen des Lebens zu ertragen nicht blos die Kraft und den Muth besitzt, sondern auch sie zu besiegen die Klugheit, Besonnenheit und Beharrlichkeit. Was immer ihm begegnen mag, nichts ist im Stande ihn in sich selbst ungewiss zu machen. Er weiss in jedem Augenblicke was er will und weiss zugleich, was die besten Mittel sind, um seinen Zweck zu erreichen. Sein Ziel verliert er nie aus den Augen. Weder durch Schwierigkeiten wird er davon zurückgebracht, noch durch übelangebrachte Regung des Gefühls. Wie sehr ihm auch diese momentane Hintersetzung des Gefühls nicht selten den Schein von Härte geben mag, es ist eben nur ein Schein. Denn wo nicht höhere Rücksichten ihm gebieterisch die Verleugnung seines weichen Herzens, milder und warmer Regung auferlegen, da lässt er die Sanftheit, die edle Empfindsamkeit seiner Seele ohne Scheu und ohne Hemmniss walten; (so namentlich bei den Phaiaken, bei Kalypso). — Als er eben die

Freier dahin gemordet hat und noch auf dem Tummelplatze verweilt, wird er von den treuen Mägden mit freudigem Grusse umringt und herzlich in seiner Behausung begrüßt und er, sagt der Dichter, voll inniger Wehmuth (χ, 501)

Weint' und schluchzete laut; er erkannt' im Herzen noch Alle.

Jede der Eigenschaften, welche wir an Odysseus kennen gelernt haben, besitzt er vollkommen, er ist Ideal darin. Aber in der Totalität dieser Eigenschaften erhebt sich dieses Ideal. Welche Fülle von entgegengesetzten Eigenschaften besitzt Odysseus! Neben seiner Kraft welche Klugheit, neben seinem Muth welche Besonnenheit, neben seiner rücksichtslosen Beharrlichkeit welche Milde und Innigkeit des Gemüths, neben seiner Schlaueit welche Redlichkeit und Frömmigkeit, neben seiner Aufopferung für das allgemeine Wohl welche treu bewahrte Sehnsucht nach Heimat, Weib und Kind. Wer findet in dem Odysseus, der beim Anblick seines sterbenden und ihn wiedererkennenden Hundes eine schmerzliche Thräne der Rührung vergiesst, den Odysseus wieder, der vor Troia ohne Erbarmen die Feinde abschlachtet?

Diese Universalität in dem Charakter des Odysseus und die Vollkommenheit jeder einzelnen seiner Tugenden ist es, welche ihn nicht bloß zum Ideal machen, sondern für die Griechen zum Ideal gemacht haben. Während ihnen in dem Achill das Ideal eines jungen, edlen, hochherzigen Helden, dem an Schönheit, Kraft und Muth keiner gleich, zur Anschauung kam, trat ihnen im Odysseus ein anderes Ideal entgegen, das Ideal eines Helden, der an Klugheit und Verstand, an unverwüstlicher Ausdauer und Besonnenheit, an Unerschöpflichkeit im Auffinden von Mitteln, welche ihn aus jedweder Gefahr und Noth, aus Elend und Verlassenheit stets siegreich hervorgehen lassen, an Frömmigkeit, an Treue und Aufopferung für seine Freunde, und an zärtlicher Liebe

gegen Weib und Kind und sehnstüchtigem Heimweh nach seinem Vaterlande allen Andern voransteht. Alles dies kommt in der Odyssee zur Erscheinung. Die Odyssee ist nichts weiter als Inkarnation dieses eben geschilderten Charakters. Sie zeigt uns wie Odysseus in die verschiedensten Lagen und Verhältnisse, in Noth und Gefahr jeglicher Art geräth und aus allen durch jene an ihm betrachteten Eigenschaften sich glücklich und siegreich heraushilft. Nichts Anderes ist die Idee und Bedeutung der Odyssee als das allfertige zur Erscheinung Bringen jenes idealen Charakters eines vollendeten Mannes.

Wie gewöhnlich sucht man die Wahrheit immer abseits, so auch in der Odyssee. Uneingedenk jenes auch für die Poesie richtigen Satzes, den Goethe für die Natur ausspricht, indem er sagt: „sie habe weder Kern noch Schale, alles sei sie mit einem Male“, begnügte man sich nicht den Sinn der homerischen Dichtung konkret mit ihrer unmittelbarsten Erscheinung zu nehmen, sondern suchte den Sinn hinter derselben: und doch hatte schon der Rhetor Alkidamas (Aristot. Rhet. III, 3) so treffend die Odyssee einen schönen Spiegel des männlichen Lebens genannt.

Ich will einige von diesen angeblichen Deutungen der Odysseussage hier erwähnen, um zu zeigen, was man Alles aus der Odyssee, oder vielmehr in dieselbe hinein, gemacht hat. Von alten Deutungen schweige ich. Aus dem vierzehnten Jahrhundert haben wir eine moralische Deutung der Irrfahrt übrig, die dem Byzantiner Nicephorus Gregoras zugeschrieben wird. (abgedruckt in Westermanns Mythogr. Gr.)

Diese moralische Deutung (auch bei Natalis Comes *Mythologiae libri X.* Venet. 1568) hängt mit der damals beliebten Mythendeutung zusammen, zu der Zeit als sich die Theologen derselben bemächtigt hatten. Damit hängt weiter noch zusammen, dass man die Mythe für Entstellungen der Er-

zählungen des alten Testaments erklärte und folglich auch die Sagen. Demgemäss behauptete Gerh. Croese (Prediger zu Dortrecht in seinem *“Ομηρος Έβραϊος seu historia Hebraeorum ab Homero Hebraicis nominibus ac sententiis conscripta in Odyssea et Iliade.* Dordr. 1704. 8.) die Ilias beschreibe die Unterwerfung Kanaans durch die Israeliten von Josua; die Odyssee dagegen die verschiedenen Begegnisse (varios casus et eventus) der Patriarchen und Israeliten vom Auszuge des Lot aus Sodom bis zum Tode des Moses auf dem Berge Nebo. (Ithaka=Mesopotamien, Scheria=Idumaea). Noch unsinniger hatte schon etwas vor Croese ein belgischer Kanonikus Jacob Hugo (Vera historia Romana. Rom. 1655. 4.) den Homer gedeutet. Nach ihm ist Homer prophetisch in Bezug auf das Volk und Reich Gottes, die Zerstörung Troias gleich der Zerstörung Jerusalems; er meint „Iliadem Servatoris nostri vitam, res gestas, mortem continere;“ Romulus und Remus sind=Paulus und Petrus; in den Harpyien sind die Niederländer gemeint, die Räuber der katholischen Kirchengüter, Lotophagen gleich Lutheranern. Und nicht etwa im Scherz wird dies behauptet. Zu einer Zeit, wo man die wunderlichsten Sätze in der Bibel finden konnte und mit zähestem Glauben an denselben hing; wo man im alten Testament prototypisch nicht allein das neue, sondern die ganze Geschichte vorgezeichnet fand, in einer solchen Zeit darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir heidnische Schriftsteller auf dieselbe Weise behandelt sehen, als die Bibel. Uns ist das lächerlich, das eine so wie das andere. Aber ebenso bewundernswürdig ernst als man die Bibel misshandelte, sind auch mit gleichem Ernste die Profanschriftsteller gemisshandelt worden.

Eine physische Deutung der Odyssee gab: Joh. Bapt. Persona aus Bergamo. (Noctes solitariae seu de iis quae

scientificæ scripta sunt ab Homero in Odyssea. Venet. 1613.

4.) Ebenso in unserer Zeit: Klausen: Die Abenteuer des Odysseus aus Hesiod erklärt. Bonn 1834. 8. — P. W. Forchhammer Hellenika. Berlin 1837. 8. — Altenburg in Progr. d. Gymn. zu Schleusingen 1835 — 1842 (abgedr. in Jahns Archiv).

Man vergleiche Creuzer, Br. über Homer und Hesiod. Heidelberg 1819. — Baur, Symbolik und Mythol. Stuttg. 1825. Th. I. p. 50. — Welcker die homerischen Phäaken und die Inseln der Seligen. (Rhein. Mus. 1832. I, 219 fgg. Kl. Schr. II, 1 fgg.).

III.

Odysseus bei Sophokles.

Das Alterthum giebt dem Sophokles das Zeugniß, dass er ein grosser Freund Homers und des epischen Kyklos gewesen sei¹⁾. Die Titel einer Menge verlorener Tragödien, der Aias und der Philoktet, so wie der ganze Charakter der sophokleischen Darstellung bestätigen dasselbe. Schon hiernach wäre einigermassen vorauszusetzen, dass Sophokles in seinen Charakteren den homerischen Typus beibehalten haben werde, so lange nicht andre Gründe ihn zu einer Abweichung zwangen. Hierzu kommt, dass Odysseus in seinen homerischen Konturen ein so fein gezeichneter Charakter ist, dass er als solcher gerade dem Sophokles besonders zusagen musste. Sophokles liebt, wenn ich mich so ausdrücken darf, keine diagonalen Charaktere, wie die des Euripides fast alle sind. Dergleichen zu schildern ist leicht; man braucht den Einen nur das Gegentheil von dem An-

¹⁾ [In der Handschrift findet sich hier das Zeichen, durch welches Lauer eine vorzunehmende Aenderung anzudeuten pflegte; wir haben deshalb sowohl hier als auch später noch einige Mal den Wortlaut einer andern Bearbeitung desselben Themas aus den Vorlesungen über Homers Odyssee aufgenommen.]

Anmerk. d. Herausgeber.]

dern denken, sagen und thun zu lassen. Aber unter sich verschiedene und doch edle, feindliche und doch achtbare, sich einander bekämpfende, ausschliessende und doch ehrliche, rechtliche Charaktere mit einander zu verketten und im Konflikte uns vorzuführen, das ist Sache des Sophokles. Ein deutliches Beispiel haben wir gleich im Aias und Philoktet.

In der Nacht, welche auf den Tag folgte, an dem die Entscheidung über die hinterlassenen Waffen des Achill zu Gunsten des Odysseus und gegen Aias ausgefallen war, war alles Beutevieh mit den Wächtern umgebracht worden; der Verdacht einer solchen That fiel auf Aias und um Gewissheit darüber zu erlangen, sehen wir zu Anfang der Tragödie den Odysseus vorsichtig umherspähnen. Kann in diesem Spähen etwas Schimpfliches liegen? Kann diese Vorsicht der Schein der Feigheit treffen? Wenn Aias jene That vollbrachte, so liess sich daraus auf seinen ungemessenen Zorn wegen der Achilleischen Waffen schliessen, den er auch vorher schon in seiner wilden Art wird zu erkennen gegeben haben. Es war für die Sicherheit des ganzen Heeres nöthig zu wissen, ob Aias und in welcher Absicht Urheber jenes Mordes gewesen war. Dies auszukundschaften übernimmt Odysseus, nicht weil kein anderer sich dazu verstehen will, sondern weil er allein dazu taugt. Und wiederum konnte Odysseus nur durch Spähen, „wie ein spartanischer Jagdhund“ sagt Sophokles, die Wahrheit erforschen. Es wäre nicht blos kein Muth, sondern sogar thöricht gewesen, sich der ungemessenen Wuth des Aias ohne Weiteres auszusetzen. Ja dass, als Athene den furchtbaren Aias aus seinem Zelte hervorruft, ihn in seiner Nichtigkeit zeigt und den Odysseus das Zagen von sich zu thun ermuthigt, dieser sich selbst da noch vor der Wuth des ihm stets feindlich gesinnten Mannes fürchtet, dem er doch, so lange derselbe

seiner Sinne mächtig war, nie auswich: dies ist etwas so natürliches, dass das Gegentheil psychologisch unwahr sein, gegen alle Vernunft verstossen würde. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass die Furcht, in welcher Odysseus erscheint, weniger diesen selbst, als vielmehr den Aias in seiner ganzen Wuth und Furchtbarkeit charakterisieren soll. Man hat den Homer besonders gelobt, dass er die Schönheit der Helena nicht mit Worten, sondern durch ihre Wirkungen¹⁾ zeichne; man wird für Sophokles dasselbe in Bezug auf den schrecklichen Aias annehmen müssen. Wie schrecklich musste er sein, wenn ein Odysseus sich vor ihm fürchtet, sich so vor ihm fürchtet, dass selbst die Gegenwart der Göttin, deren Macht und Gewogenheit er wie sonst, so eben jetzt an der Verwirrung der rachesinnenden Gedanken des Aias erfahren hatte, ihn nicht ganz zu beruhigen im Stande war. Um wie viel höher müssen wir dann die Sorge für das allgemeine Wohl anschlagen, die er freiwillig²⁾ auf sich nahm? Aber man sagt, schon dass Odysseus sich zu dieser Kundschaft hergab, ist eines Helden unwürdig, und Achilleus würde sich einem solchen Auftrage nicht unterzogen haben. Das kann man zugeben, ohne den Odysseus herabzusetzen. Darf denn die Grösse und der Werth eines Helden nur nach der Aehnlichkeit bestimmt werden, die er mit dem Achill hat, oder wen man sonst als Norm setzen will? Odysseus ist eben so gut Ideal eines Helden als Achill. Nicht das Verlangen, den Gegner in seiner Schmach zu entdecken, nicht die Lust, sich an der Ohnmacht und dem Wahnsinn seines Feindes zu weiden, nicht Schadenfreude, führt ihn in die Nähe desselben. Er ist frei davon; als die

¹⁾ I, 141 sqq.

²⁾ Soph. Aiac. v. 24.

Göttin ihn die ganze Verirrung des Aias mit so tragischer Ironie hat schauen lassen⁴⁾, da ruft er aus⁵⁾:

Mich fasst Wehmuth um ihn
Der immer elend, sei er auch mein Todesfeind,
Dieweil ihn grausam blindes Unheilsloos bestrickt,
Woran ich mehr nicht schaue sein als mein Geschick.
Denn alle, seh' ich, sind ja wir nichts anders, denn
Scheinbilder, die wir leben, mit des Schattens Kraft.

Und dieselbe Gesinnung, ganz das Gegenbild des mit unversöhnlichem Hass und Groll in den Tod gehenden Aias, bewährt er, als er den *ἄλκιμον νεκρόν*⁶⁾, welchem die Atreiden die Bestattung verweigern, durch seine Vermittelung der Ehre des Grabes theilhaftig macht. Was er dabei von Aias Lobes sagt, adelt ihn selbst. War Aias ihm auch von Allen am meisten feindlich gesinnt, seitdem er die Waffen des Achilleus davontrug, nimmer will er ihn entehrend leugnen, dass er stets ein edler Mann⁷⁾ und ausser Achilleus der beste der Achaier gewesen, soviel nach Troia kamen⁸⁾. So lange nur hasst Odysseus ihn, als ihn zu hassen gezielend war⁹⁾, und lässt dann seine Feindschaft der Tugend weichen¹⁰⁾. Nicht liebt er ein unerbittliches Gemüth¹¹⁾, freut sich nicht an schnöder List¹²⁾, ist selbst seinen Feind zu bestatten gekommen¹³⁾, und erinnert den Agamemnon, dass er durch Verweigerung des Begräbnisses nicht den Aias, sondern die Gesetze der Götter entehren würde:

⁴⁾ Diese Scene ist dargestellt auf einer alten Glaspaste s. Winkelmann Werke (v. Meyer) Th. IV. p. 149.

⁵⁾ v. 121 sqq. Solger.

⁶⁾ v. 1319.

⁷⁾ v. 1355.

⁸⁾ v. 1336 sqq.

⁹⁾ v. 1347.

¹⁰⁾ v. 1357.

¹¹⁾ v. 1351.

¹²⁾ *Κέρδισιν τοῖς μὴ καλοῖς.* v. 1349.

¹³⁾ v. 1365.

Denn nicht ist es gerecht zu schmähn den Mann,
Den todten, edlen, wenn er auch verhasst uns war ¹⁴⁾.

Einen solchen Edelmuth erkennt der Chor an, indem er sagt ¹⁵⁾:

Wer nicht, Odysseus, saget, dass ein weiser Sinn
Dir inwohnt, da du so dich zeigest, ist ein Thor.

Nicht zufrieden seinem Feinde Bestattung ausgewirkt zu haben, er bietet sich Odysseus auch bei derselben mitzuhelfen und wendet sich deshalb an Teukros mit den Worten ¹⁶⁾:

Und jetzo, Teukros, sag' ich dir von diesem Mann:
Wie sehr ich sonst ihm Feind war, bin ich nun ihm Freund.
Und seinen Leichnam will ich mitbeerdigen
Und mitarbeiten und nichts unterlassen, was
Den besten Menschen ja erweisen muss ein Mensch.

Worauf dieser erwidert ¹⁷⁾:

Bester Odysseus, viel an dir zu loben hat
Mein Mund, und mein Erwarten hast du sehr getäuscht.
Denn diesem Manne der Argeier feindlichster,
Stand'st thätlich du allein ihm bei und littest nicht,
Ihn überlebend, Schmach dem Todten anzuthun. — —

Dich ¹⁸⁾ aber, Spross des alten Laertes, steh ich an
Mit zuzulassen zur Berührung dieser Gruft,
Dass nicht dem Todten dies ich unwillkommen thu'.
Im andern sei Mithelfer; wenn du andre auch
Vom Heere willst mitführen, soll es lieb uns sein.
Ich aber mache alles mir bereit, doch du
Wirst uns gewiss als edler Mann stets theuer sein.

Odysseus weiss die zarte Rücksicht zu würdigen, die es dem Teukros wünschenswerth macht, dass Odysseus an des Aias Beerdigung nicht persönlich mitwirke. Wohl wünschte

¹⁴⁾ v. 1343 sqq.

¹⁵⁾ v. 1374 sqq.

¹⁶⁾ v. 1376 sqq.

¹⁷⁾ v. 1381 sqq.

¹⁸⁾ v. 1393 sqq.

er es, aber da es nicht sein kann, geht er, das Bedenken des Teukros anerkennend und achtend¹⁹⁾.

Es ist unmöglich, den Edelmuth zu verkennen, mit dem Sophokles offenbar den Odysseus gezeichnet hat. Wer kann es leugnen, dass dieser unsere Liebe und Zuneigung weit mehr in Anspruch nimmt, als Aias! War auch der Charakter desselben an sich noch so ehrenhaft, wegen seiner Geradheit und Ehrlichkeit noch so achtungswerth; wir bewundern, achten, aber lieben ihn nicht; es wird Charaktere geben können, welche von dem Aiantischen durchaus verschieden, ja in gewisser Weise das Gegentheil sind, ohne dass sie deswegen verschlagen und unehrlich sein müssten. Jene Wildheit, jener Trotz und Starrsinn des Aias, den er selbst im Tode nicht verleugnet, verletzen nur; seine Rauheit stösst uns zurück, seine Unversöhnlichkeit, obgleich und gerade weil sie einfache Consequenz des Charakters ist, empört uns. Das ist nicht der Mann, den die Götter lieben, nicht eine Gesinnung, zu der wir uns hingezogen fühlten.

Wie ganz anders steht Odysseus da. Erkennt man an ihm noch einen Funken von Zorn und Hass gegen den, der ihm in der Nacht nach dem Leben getrachtet? ihm in jenem Widder die schmähhchste Behandlung zuzufügen gedachte? Nicht das Gefühl des Unrechts und der Schuld bewegt ihn zu der Sorge für den unglücklichen Feind, sondern sein edles, freundliches Gemüth, welches Wehmuth und Mitleid ergreift bei dem Anblicke des ihn zwar tödtlich hassenden, aber so elenden Mannes. Keine Spur davon, dass Odysseus aus Reue handelte wegen des Sieges, den er

¹⁹⁾ v. 1400 sq. Ich habe natürlich bei diesen Bemerkungen nicht Rücksicht auf die Meinung einiger, zum Theil alter, Kunstrichter genommen, nach welcher der Schluss des Sophokleischen Aias höchst überflüssig wäre.

so eben über Aias errungen; im Gegentheil, überall spricht es sich aus, dass es ihn zwar schmerzt, den Gegner so erniedrigt und geistig zertrümmert zu sehen, aber nicht, dass er mit Schaam oder Gewissensbissen des Sieges gedächte. Er hat das Bewusstsein seines Rechts.

Wenn Sophokles so den Odysseus darstellte im Aias, ist es unglaublich, anzunehmen, er habe ihn bei dem Streite um die Waffen durch Ränke und gegen das gute Recht siegen lassen. Auf die Beschuldigungen wegen Intriguen des Atreiden²⁰⁾ ist nichts zu geben. Sie sind natürlich im Munde des Teukros, überhaupt von Seiten derer, die an ihrem Rechte gekränkt zu sein glaubten, und waren auch nach Darstellung des Sophokles gewiss ohne Grund. Sonst hätte der Odysseus im Aias anders erscheinen müssen.

Dass Odysseus bei Sophokles nicht überall so edel auftrat, wie im Aias, ist an sich glaublich und aus dem Philoktet zu erkennen. Aber auch hier muss man die Eilfertigkeit missbilligen, mit der Manche den Gegensatz zum Neoptolemos zum Nachtheil des Odysseus ausgebeutet haben²¹⁾. Abgesehen von den speciellen, künstlerischen Mo-

²⁰⁾ Ai. v. 1135. 1239 sqq.

²¹⁾ Auch Herder, *Krit. Wälder* I, 5 (Werke 1829 Bd. XIII. p. 68) verkennt den Odysseus im Philoktet ganz, wenn er ihn einen Verräther nennt, der offenbare Grundsätze der Treulosigkeit verräth, die alle Tugend über den Haufen werfen, wenn er Pfui über den Bösewicht ruft, bei dem das Laster schon zur Sprache der Grundsätze geworden; wenn er meint, Sophokles male den Odysseus lieber schwärzer, als er sonst zu malen pflege, um uns nur desto mehr für den armen Philoktet einzunehmen, der von ihm hintergangen ist und hintergangen werden soll. — Und so wird noch neuerdings Odysseus in Soph. Phil. als Sophist genommen von Raspe *Quaest. Soph.* P. I. Rostock 1843. 4. Vgl. Kolster über den Philoktet des Sophokles. Itzehoe 1844. 4. 20 S. (Programm der Schule zu Meldorf). Schwenck über des Soph. Phil. Frankf. 1844. 4. 13 S. Fr. Zimmermann über den Phil. des Soph. in ästhetischem Betrachte. Darmstadt 1847.

tiven, nach denen der Charakter des Odysseus im Philoktet eingerichtet werden musste, ist er auch hier noch immer ein edler Mensch. Oder heisst das nicht edel, für den hohen Zweck der Zerstörung Troias, dies schwierige und gefährvolle Werk, die Herbeiholung des Philoktet zu übernehmen? für das allgemeine Wohl das eigne und die Störrigkeit eines Einzelnen hintenzusetzen? Wohl, aber die Art und Weise, in der dies geschieht, wird getadelt. Aber warum dies? Man giebt zu, dass Philoktet herbeigeholt werden musste: denn es wäre doch mehr als lächerlich, wenn die Griechen, da sie wussten, dass nur mit Hülfe seines Bogens Troia erobert werden könne, lieber ihre zehnjährige Mühe umsonst ertragen und sich nach Hause begeben, als die, wie man meint, unedle That begangen hätten, einen, und noch dazu ohne Gründe halsstarrigen Querkopf mit List zu ihrer Hülfe herbeizuschaffen. Philoktet musste nach Troia kommen, und das einzige Mittel, dies zu bewirken, war List. Sophokles hat den Charakter des Philoktet ganz vortrefflich gezeichnet. Sein gegen den Atreiden und Odysseus gerichteter und von seinem Standpunkte aus in seinen Ursachen ganz natürlicher Hass war durch zehnjährige Einsamkeit auf öder Insel, durch die unerträglichsten Schmerzen einer nie heilenden Wunde, so in sich erstarkt und verhärtet, dass durch Zureden und freundliche Annäherung nichts gegen denselben würde ausgerichtet sein. Dies sieht man aus dem ganzen Stücke. Philoktet ist durch und durch egoistisch und nicht im Stande, seine subjektive Rachsucht dem allgemeinen Heile aufzuopfern. Ja sein in sich verhärtetes Gemüth wird nicht einmal durch die Grossherzigkeit des Neoptolemos erweicht, sondern auf der Heimfahrt bestehend, versucht er sogar, diesen von der allgemeinen Sache gleichfalls abtrünnig zu machen. Mit Güte war einer solchen

Natur nicht beizukommen, mit Gewalt ebenso wenig. Es blieb nur die List übrig.

Die List steht in üblem Rufe. Man kann von derselben nicht die ränkevolle Intrigue trennen, die doch eigentlich gar nichts damit zu schaffen hat. Man lobt den Feldherrn, der das feindliche Heer umgeht und unversehens angreift, der die Stellung des Gegners mit eigener Gefahr auszukundschaften und seine schwächsten Seiten zu benutzen, durch Scheinangriffe, fingirte Positionen, erheuchelte Rückzüge, irreleitende Kundschafter den Feind zu vernichten sucht. Es giebt Lagen des Lebens, in denen die sogenannte Ehrlichkeit Dummheit, die Geradheit zum Fehler wird. Philoktet war nicht bloß persönlicher Gegner des Atreiden und des Odysseus; sein ungebändigter Zorn und Groll traf das ganze Achaiervolk und drohte dessen zehnjährige Anstrengung, die Eroberung der feindlichen Stadt, zu der ganz Griechenland sich vereinigt hatte, zu Schanden zu machen. So war Philoktet nicht bloß persönlicher Feind des Odysseus, sondern Feind des allgemeinen Besten. Ihm gegenüber befand sich Odysseus in der Lage eines Feldherrn vor einem übermächtigen Feinde. Leben und Tod hängt an der Besiegung desselben, die nur durch Geschicklichkeit und List erreicht werden kann. Unter solchen Verhältnissen gegen den Feind zu operiren, ist kein unwürdiges, schimpfliches Werk, sondern ein schwieriges, und nicht von einem jeden zu vollführendes. Achilleus hätte es nicht zu Stande gebracht, kein anderer ausser Odysseus. Dass er hart erscheint gegen den Unglücklichen?²⁷⁾ Doppelt Unrecht von

²⁷⁾ F. A. Bernhardt über den Phil. des Soph. 2. Aufl. Berlin 1825. 8. p. 13 sq. „Mitleid erscheint als Schwäche, Hinterlist bei der unfehlbaren Waffe des Philoktet ist an ihrem Orte, und der nie abirrende Pfeil des Gegners entschuldigt nicht nur, sondern rechtfertigt die Flucht eines Menschen, der auf den Gefilden von Troia

diesem, dass er eher sein unheilbares, unerträgliches Uebel ertragen als den Hass vergessen, lieber ewigen Ruhm als seinen Zorn aufgeben will. Heilung und Ruhm warten seiner vor Troia, von ihm hofft das ganze Argeiervolk Vollendung seiner Mühlen, und er bleibt trotzig und unbittlich. Nein, gegen einen solchen Feind ist List und Gewalt, zumal da sie zu seinem eigenen Besten dienen, nicht zu tadeln, sondern nöthig und lobenswerth, und Dank und Anerkennung verdient der Mann, der sie übt.

Nimmt man die nöthige Rücksicht auf specielle Verhältnisse, die bei allgemeiner Betrachtung weiter zurücktreten, so wird man finden, dass es derselbe Odysseus ist, den wir im Aias wie im Philoktet erblicken. Sogar eine wesentliche Verschiedenheit in beiden Dramen würde uns nicht auffallen dürfen; aber sie ist nicht einmal in dem Grade da, dass wir von dem einen Odysseus schlechter als von dem andern zu urtheilen berechtigt wären. In beiden Stücken ist Odysseus der unverdrossene, edle, für das allgemeine Wohl mit Beiseitelassung aller übelangebrachten Gefühlsregungen unermüdet wirkende Mann, der scharf und entschieden auftritt, aber in der harten Umhüllung ein weiches Herz bewahrt, welches uns zu Bewunderung und Liebe zugleich hinreisst. —

Ausser in diesen beiden Stücken spielte in vielen andern Odysseus theils eine Hauptrolle, theils eine sehr bedeutende. Wie dabei sein Charakter gehalten war, können wir meist nur vermuthen. Aber von vorn herein densel-

andere Beweise seines Muthes gab, die dem Staate, welchem er sein Leben aufsparen muss, erspriesslicher waren." — Osann der leidende Philoktet in: Herder-Album. Jena 1845. no. XVII. (Nachweis, dass das Urtheil Herders über den Phil. des Soph. in voller Uebereinstimmung mit der Darstellung desselben Gegenstandes bei den übrigen Dramatikern und Künstlern des Alterthums stehe.)

ben als verschlagen, listig, ränkevoll, durchtrieben zu denken, dazu haben wir keine Veranlassung und in den vorhergemachten Bemerkungen sogar eine Gegenmahnung.

Im Ὀδυσσεὺς μαιώμενος²³⁾ war der Wahnsinn behandelt, welchen Odysseus erheuchelte, um sich der Theilnahme am Kriege gegen Troia zu entziehen. Wir haben keinen Grund, dem Odysseus hier vom Sophokles einen höhern Grad von Verstellungen oder ränkevollem Wesen beigelegt zu glauben, als in dem Faktum selbst liegt. Wie dies aber aufzufassen, wird aus meiner anderweitigen Behandlung desselben klar sein.

Welcker²⁴⁾ findet in der Stelle des römischen Tragiclers bei Cicero²⁵⁾, vermuthlich aus dem Waffengerichte des Attius²⁶⁾, angedeutet, dass Odysseus dem Bunde schon vorher beigetreten sei, ihn gefördert, und nun durch verstellten Wahnsinn sich dem Unternehmen entzogen habe. „Dadurch erhält,“ sagt er, die Handlung mehr Grund und Bedeutung, und Sophokles behandelt anderwärts den Odysseus so, dass er auch diese Treulosigkeit ihm schwerlich erspart hat.“ Ich muss mich sowohl gegen die Voraussetzung als gegen den Schluss erklären. In den Worten des Attius liegt nichts, was uns zwänge oder auch nur veranlasste, die Worte

Cuius ipse princeps iuris iurandi fuit,
Quod omnes scitis, solus neglexit fidem.
Furere adsimulavit, ne coiret institit.
Quod ni Palamedis perspicax prudentia
Istius percepset malitiosam audaciam,
Fide sacratum ius perpetuo falleret.

auf einen andern Eid als den zu beziehen, welchen Odys-

²³⁾ Ueber denselben vgl. Welcker Gr. Tr. I. p. 100 — 102. III. p. 1527 sq. Ahrens (Soph. frgm. Paris. 1844.) p. 251 sq.

²⁴⁾ Gr. Tr. I. p. 102.

²⁵⁾ De off. III, 26.

²⁶⁾ Nieberding p. 20 sq. II. Hom. ab L. Attio p. in dram. conv. Conitz 1838. 4.

seus dem Tyndareus in Vorschlag brachte; dass durch einen zweiten vom Odysseus geleisteten Eid, wie ihn unmittelbar vor dem Kriege die Ilias²⁷⁾ kennt und auch wohl Welcker²⁸⁾ versteht, die Handlung mehr Grund und Bedeutung erhalte, sehe ich nicht ein. Er hätte den Odysseus nur niederträchtiger erscheinen lassen, und dies für Sophokles anzunehmen, haben wir in der sonstigen Darstellung des Odysseus bei ihm keinen Grund. Denn mit Unrecht nimmt Welcker auch für Sophokles einen, wie es scheint, dem Euripides zuletzt ähnlichen Odysseus an. Lassen wir uns für die einzelnen Stücke nur durch das bestimmen, was theils aus den Fragmenten mit Sicherheit zu entnehmen ist, theils in Aias und Philoktet ausführlich vorliegt, so kommen wir zu einer ganz andern Ansicht. Darum missbillige ich auch, was Welcker²⁹⁾ meint, bei der Einfachheit der Handlung sei zu vermuthen, dass dem verstellten Wahnsinn andere Listen vorausgingen, wenigstens dass Odysseus zuerst sich versteckte. Das scheint mir eher für die Komödie als für die Tragödie zu passen. Odysseus ist der Mann, der zu seinem Zwecke die besten Mittel wählt. Durch ein einfaches Verstecken konnte er sich für den Augenblick der Aufforderung allerdings entziehen; aber es entschuldigte ihn nicht. Ganz anders, wenn er wahnsinnig war. Denn kam er nachher auch wieder zu Sinnen, so konnte doch keiner verlangen oder erwarten, dass er dem Heere nachziehen würde. Versteckte sich Odysseus zuerst und heuchelte nachher Wahnsinn, so muss er in seinem Versteck gefunden oder aus demselben vertrieben sein. Dann erst Wahnsinn zu affectieren, wäre für den Zweck, den er dabei ver-

²⁷⁾ B, 339.

²⁸⁾ Vgl. a. a. O. p. 111.

²⁹⁾ p. 102.

folgte, sehr unzuweckmässig gewesen. Denn die Verstellung lag dann sehr zu Tage. Der Ausdruck *ἡμαλάψαι*³⁰⁾, welcher in dieser Tragödie vorkam, lässt vielfache Beziehungen zu, und dass Agamemnon, als er, um den Odysseus zur Theilnahme am Kriege aufzufordern, nach Ithaka gekommen war, beim Amphimedon und nicht beim Odysseus sich aufhält³¹⁾, lässt sich weder wegen des wahnsinnigen als wegen des sich verbergenden Odysseus begreifen³²⁾. Vielleicht ist diese Gastfreundschaft eine blosser Fiktion, die sich der Dichter der angeführten Stelle erlaubte, da Amphimedon und Agamemnon sich kannten. Auch lassen sich aus dem bloss wahnsinnig sich stellenden Odysseus Situationen genug entwickeln, welche für die Handlung der Tragödie hinreichen konnten.

Ganz anders als Welcker fasst Thudichum³³⁾ den Odysseus dieses Stückes. „Hier wird wohl, sagt er, das Ideal eines Ehepaares zur Anschauung gekommen sein, und Niemand es dem Odysseus verargen, dass er das allerholdeste und treueste Weib nicht verlassen will. Ich kann mir die schönste Verwicklung und rührendste Auflösung denken, wie Penelope selber den Odysseus für wahnsinnig hält. Dass Sophokles den Odysseus besonders ungünstig behandle, kann ich nicht finden. Im Aias ist er edel, im Philoktet gerechtfertigt, denn Scheltworte seiner Gegner bestimmen nichts, hier wird ihn wohl der Dichter besonders edel und liebenswerth geschildert haben. So muss auch im Palamedes Verdacht, Irrthum, Unbereilung die Schuld in ein Un-

³⁰⁾ Hesych. s. v. *ἡμαλάψαι*: *κρύψαι, ἀφανίσαι*.

³¹⁾ Od. ω, 102 sqq.

³²⁾ Man könnte vielleicht vergleichen, dass Odysseus und Menelaos, als sie, um vom Priamos die Helena zurückzufordern, in Troia waren, vom Antenor bei sich aufgenommen wurden.

³³⁾ Bei Welcker die Gr. Trag. p. 1527.

glück verwandelt haben.“ Und dazu macht Welcker ³⁴⁾ folgende Bemerkungen: „Einen bedeutenden Antheil gestehe ich der Penelope gern zu: nur nicht an dem Entschluss des Odysseus. Protesilaos hielt den Eid und verliess die neuvermählte Gattin, die ihn auch sehr liebte. Bundesverpflichtungen sich zu entziehen, giebt es viele Ausreden und oft wirklich eingetretene Gründe. Es ist möglich, dass Odysseus den Eid der Freier nicht mitgeschworen hatte, und dass sie ihn ihrerseits doch gebunden hielten. Denn da nach Stesichoros ³⁵⁾ und Euripides ³⁶⁾ Odysseus dem Tyndareos, der unter so vielen Freiern nicht zu wählen wagte, unter der Bedingung, dass er ihm die Hand der Penelope schaffte, die Mittel angab, sich sicher zu stellen, dass alle Freier ihm schwuren, dem Vorgezogenen beizustehen, wenn er von einem Andern in der Ehe verletzt würde, so brauchte dieser ihm, vor dem er sicher war, den Eid nicht abzunehmen. Zweifelhaft und der Unterhandlung bedürftig war der Fall auch dadurch, dass bei dem Eide, welchen Tyndareos empfang, Fremde, nicht unter den Freiern sich Befindliche, und Untreue der Gattin nicht vorgesehen waren. Für den Odysseus reichte das Orakel über den Ausgang des Kriegszuges, woran er Theil nehmen würde, hin, um es nicht zu thun; Jeder andere wäre unter gleichen Umständen gern zurückgeblieben; aber damit hätte er gegen die zum Krieg entschlossenen Fürsten, die er scheuen musste, nichts ausgerichtet. Der Auftrag, der ihm, nach dem Fragment ³⁷⁾, kurz, nach der Weise von Argos, und darum doch wohl

³⁴⁾ Bd. III. p. 1527 sq.

³⁵⁾ Bei Schol. II. B, 339. Apollod. III, 10, 9.

³⁶⁾ Iph. Aut. 51—70.

³⁷⁾ πάντ' οἶσθα, πάντ' ἔλεξα τ' ἀντεπαλμένα·
μῦθος γὰρ Ἀργολιστὶ συντέμνειν βραχύς. Sch. Pind. Isth. V, 86.

vom Agamemnon ausgerichtet wurde³⁹⁾, rührte wohl vom Tyndareos her, dem es zukam aufzufordern, in dessen Namen man am nachdrücklichsten an die Pflicht erinnerte.“

Thudichum legt gewiss zuviel romantisches Element in das Drama, obwohl er im Uebrigen ohne Zweifel recht hat. Welckers Bemerkungen, mit denen er selbst die vorher besprochenen Ansichten restringirt, sind fein und geben uns leichte Mühe, den Ὀδυσσεὺς μαινόμενος mit dem im Philoktet und Aias zu demselben Bilde zu vereinigen.

Dass Odysseus in den Skyrierinnen vorkam, verlangt die in denselben behandelte Geschichte und sagt Plutarch⁴⁰⁾ ausdrücklich. Er kann dort keinen andern Charakter gehabt haben, als den, welchen die Sage selbst ihm gab, d. h. einen ausgezeichneten.

In der Iphigeneia wirkte Odysseus sehr bedeutend.

Der wahnsinnige Odysseus führt uns auf den Palamedes. Das Verhältniss, in welchem Odysseus zu diesem gesetzt wird, hat einige Aehnlichkeit mit dem zum Aias. Es scheint, dass Odysseus hier ähnlich gehalten war, als bei dem Waffenstreite. Wir können im Wesentlichen für Sophokles dieselben äussern Verhältnisse annehmen, wie wir sie bei Aeschylus wahrscheinlich finden. Aus den wenigen Fragmenten, welche von diesem Drama übrig sind, lässt sich nicht viel schliessen. Mit Sicherheit nur dies, dass Palamedes⁴¹⁾, oder zu dessen Vertheidigung ein Anderer⁴²⁾,

³⁹⁾ Gegen diese Annahme bemerkt Ahrens p. 251: „Agamemnoni — vox τ' ἀνιεταλμένα ut regi et duci non convenit. Potius intelligas alium, qui ab Agamemnone venerit, ut Palamedem quid transigendum esset doceret. Non alienum fortasse fuerit Menelaum intelligere nisi inter personas mutas fuit.“

⁴⁰⁾ De aud. poet. cp. 11.

⁴¹⁾ Nach Welcker I. p. 132 sq. vgl. p. 193.

⁴²⁾ Thudichum l. l. p. 1529. cf. Welcker I. p. 132 vgl. p. 193. III. p. 1529. Ahrens p. 264. ad frgm. 100.

seine Erfindungen und Verdienste aufzählte. Diese grossartige Führung des Streites gab dem Dichter Gelegenheit genug, sein Talent in der feinen Charakterisierung des Klägers und Verklagten zu zeigen, und das Gewicht der von jedem geltend gemachten Gründe hervorzuheben; und hierin ohne Zweifel muss man den wesentlichen Unterschied in den drei gleichnamigen Dramen der drei Tragiker suchen. Auf Beiwerk, wie etwa, wer auf jeder der beiden Seiten stand, kommt es namentlich hier nicht an. Die Anklage konnte überall nur auf Verrath lauten, und in der Motivierung desselben konnte jeder der Dichter nach Belieben mehr oder weniger von der Ueberlieferung abweichen. Was uns hier am meisten angeht, wie Odysseus bei diesem Prozesse handelte und aus welchen Motiven, das ist nicht ersichtlich. Es ist nur eben eine Vermuthung von Welcker, der Ahrens⁴²⁾ beitrifft, wenn er sagt⁴³⁾: „Im Philoktet in Lemnos, worin ebenfalls die grossen Tragiker alle drei den Odysseus zeichneten, führte dieser eine That zum Besten des Heeres listig und kühn aus: im Palamedes handelte er zugleich für sich, und bei allen Dreien ohne Zweifel wenigstens nicht ohne Antheil von Neid und selbstsüchtiger Kabale.“ Darüber habe ich früher gesprochen, in wieweit persönlicher Hass und Neid für die Feindschaft des Odysseus gegen den Palamedes anzunehmen sei. Dies auch bei den Tragikern, wenigstens bei Sophokles und Aeschylus zu vermuthen, dazu fehlt es an hinlänglichen Gründen. Sophokles konnte nicht Veranlassung haben, den Odysseus hier schlechter als in seinem Streite mit Aias darzustellen, wo ja wegen des unmittelbaren Vorthells, welchen er dabei hatte, Intriguen ihm zuzuthelen weit näher lag. Sophokles wird die

⁴²⁾ p. 263.

⁴³⁾ I, p. 130.

Hauptanklage gegen Palamedes den Odysseus auf die Neigung jenes zum Frieden und seine daraus hervorgehende Theilnahmlosigkeit am Kriege und das damit wiederum zusammenhängende böse Beispiel habe gründen lassen, wozu man sich auch noch ein wirkliches Bestreben von Seiten des Beschädigten zur Vermittelung des Friedens hinzudenken kann, ohne dass Palamedes dadurch geradezu zum Verräther zu werden brauchte. Wenn man sich aber auch nur unthätig und dadurch das Volk zu lässigerer Führung des Krieges verleitend den Palamedes denkt, so begreift man leicht, wie Odysseus, dieser eifrigste Betreiber des Krieges, die Seele der ganzen Unternehmung, ihm Feind sein musste und auf seine Verurtheilung nicht aus Privatleidenschaft, sondern aus Rücksicht für das allgemeine Wohl drang. Dies für Sophokles anzunehmen, veranlasst mich der ganze so im Philoktet und Aias enthaltene Charakter des Odysseus. Sophokles liebt, wie ich schon oben bemerkt habe, keine diagonal-entgegengesetzten Charaktere. Wir sahen es oben bei Aias und Odysseus, Philoktet und Odysseus, wir können es überall sehen. Darum glaube ich auch, dass der Odysseus im Palamedes, obgleich Feind und Gegensatz von diesem, doch nicht ränkevoll und hinterlistig, sondern ehrlich und aus Ueberzeugung handelnd wird geschildert gewesen sein neben dem sanftmüthigen und aus milder Gesinnung zum Frieden rathenden Palamedes.

Wie wir im Philoktet und Palamedes den Odysseus entschlossen sehen, jeden Widerstand, jedes Hinderniss zu beseitigen, wodurch der Zweck des ganzen Unternehmens gegen Troia hätte vernichtet werden können, so auch in der *Ἰφιγένεια*, wo er es ist, welcher die Tochter des Agamemnon zum Opfer herbeiführt, und auch wohl gegen die Einsprüche sich setzt, welche sowohl von Seiten des Achil-

eus als der Klytaimnestra gegen das Sühnopfer der Iphigeneia erhoben wurden. Sophokles kann unmöglich den Odysseus hierbei anders aufgefasst haben, als er ihn in der Sage vorfand, als den, welcher um des hohen Zweckes willen die Rücksichten nicht achtet, welche Liebe und Mitleid für Iphigeneia geltend machten. Die Götter verlangen sie zum Opfer; nur dies ist gegeben, es zu versagen und nach Hause zurückzukehren, die Schmach der geraubten Helena ungerächt zu lassen, oder für das allgemeine Wohl die Regungen des Herzens zu unterdrücken. Wir haben drei Verse des Dramas übrig, die Odysseus zur Klytaimnestra spricht⁴¹⁾:

Σὺ δ' ὦ μέγιστων τυγχάνουσα πενθερᾷν.

und ⁴²⁾:

νόει πρὸς ἀνδρὶ σῶμα πολύπου, ὅπως
πέτρα τραπέσθαι γνησίου φρονήματος⁴³⁾.

Der erste Vers würde das Hauptstück eines niederträchtigen Charakters sein, wenn wir nicht dächten, dass zwar mit Ruhe und Verstellung Odysseus ihn sprach, aber nicht ohne gegen sein mitfühlendes Herz die Gewalt zu brauchen, welche ihm der Blick auf die unabwendbare Nothwendigkeit verlieh. Er hintergeht die Mutter, ähnlich wie

⁴¹⁾ Bei Phot. u. Suid. s. v. πενθερά, πενθερός. (fr. 293 Dind. 29 Ahrens p. 254. Welcker I. p. 107).

⁴²⁾ Bei Athen. XII. p. 513 D. (fr. 289 Dind. 31 Ahr. Welcker I. p. 107 sq.)

⁴³⁾ Porson (Transact. and misc. critic. p. 243) liest νοῦν δεῖ und setzt das Komma nach σῶμα. Ahrens vermuthet statt νόει — ἀεὶ. Th. Bergk de Soph. fr. p. 15 σχῆμα πολύπους, wogegen Pflugk Sched. crit. Gedan. 1835. p. 36, der selbst γνῶμα vorschlägt, was aber Welcker I, p. 108 not. 2 gleichfalls missbilligt. Vielleicht liegt der Fehler in γνησίου.

den Philoktet, weil nur so die Tochter von ihr zu erlangen war, und als sie ihm nachher darüber Vorwürfe macht, sucht er sie zu beruhigen, indem er sie ermahnt, ihren Sinn dem des Mannes anzuschliessen, wie ein Polyp sich an den Felsen schmiegt⁴⁷⁾. Er wird sie auch auf die Nothwendigkeit des Opfers hingewiesen und sie überzeugt haben, dass auch er ihren Schmerz zwar mitzufühlen wisse, aber doch dem göttlichen Gebote unterzuordnen, für Pflicht halte.

Ausser in den Tragödien, welche ich hier besprochen habe, kam Odysseus noch in mancher andern vor⁴⁸⁾. In allen diesen kann es keine Frage sein, dass er denselben Charakter hatte, wie bei Homer. Denn theils trat er in denselben Situationen auf, welche Homer schildert, theils ist er Hauptperson und in Beziehungen, welche keinen irgend denkbaren Grund zu der Annahme abgeben, dass seinem Charakter darin vom Sophokles sollte Hinterlist oder ränkevolle Intrigue beigemischt sein.

Fassen wir das Resultat dieser Betrachtungen kurz zusammen, so ist es dies, dass Sophokles den Odysseus durchaus edel, ganz so darstellte, wie Homer und die älteste Sage ihn überlieferte. Und von dem feingebildeten, edlen, das Tiefste mit tiefem Blick erschauenden Sophokles kann man es auch nicht anders erwarten. Er bedurfte nicht des

⁴⁷⁾ Vgl. Pindar fr. inc. 70, wozu Boeckh eine Stelle bei Athen. VII. p. 317 A. anführt, die er der Thebais zuweist (fr. 4. p. 588 Par.). — Der Polyp ist ein sehr beliebtes Bild der griechischen Dichter. Ion fr. 39 Köpke. (b. Athen. VI. p. 318 E.) Theogn. v. 215 sq. Bergk. (Athen. VII. p. 317 A.) Ps. Phocyl. 49 *πετροφύης πολύπους* Bergk. (als veränderlich).

⁴⁸⁾ Lakonerinnen, (*Λακωνισαί*? Welcker III. p. 1124. 1150) Skyrierinnen, Iphigeneia Aul.

Haschens nach neuen Situationen und Charakteren, um seinen Figuren Interesse zu geben. Gerade je feiner und nobler er sie hielt, um so mehr Kunst offenbarte er an ihnen und erregte für sie Theilnahme bei den Zuschauern, die mehr war als ein augenblickliches Reizen der Empfindung.

IV.

Ueber die angeblichen Spuren einer Kenntniss von dem nördlichen Europa im Homer.

Wie früh zwischen Griechenland und den nördlichen Gegenden Europas Beziehungen stattgefunden, ist eine Frage, welche die bisherigen Untersuchungen eher verwirrt als gefördert haben. Indem man nach Sagen und sprachlichen Anklängen griff, konnte sich jeder aus so nachgiebigem Stoffe leicht dasjenige Bild formen, welches seine Phantasie ihm vorgezaubert hatte. Aber die Sagen wurden theils ohne allen Grund, theils ohne die nöthige Kritik gebraucht, und auf die Etymologie, deren man sich bediente, passt das Wort des Augustinus „ut somniorum interpretatio, ita verborum origo pro cuiusque ingenio praedicatur.“ Selbst die Untersuchungen der neuesten Zeit setzen nur die Träume eines Goropius Becanus und Olaus Rudbeck fort und können die ganze Frage auf immer in Miskredit bringen. Und doch drängt sie sich dem Historiker sowohl als dem Mythenforscher mehrfach auf und reizt, wie alle dunklen oder verzerrten Parteen der Wissenschaft, seine Neugier und seinen Eifer. Um sie zu beantworten scheint nichts nöthiger zugleich und zweckmässiger, als dass man genau die

Zeiten unterscheide, dass man von den ältesten Quellen an-
fange und sie zunächst einzeln und unabhängig von einan-
der erforsche.

Ich gehe von einer Stelle aus, die man bisher für die
in Rede stehende Frage fast gar nicht benutzt hat und doch
mit grösserem Recht und Schein hätte benutzen können,
als alles, was sonst beigebracht ist. Homer lässt den Odys-
seus, von der Insel des Aiolos verwiesen sechs Tage und
Nächte schiffen, am siebenten aber kommen ¹⁾ *Λάμου αἰπὺν
πολλέθρον Τηλέπυλον Λαιστργονίην* (κ, 81 sq.). Diese
Worte verstehe ich mit den Meisten und auch dem neuesten
Herausgeber so, dass ich *Λάμος* als Namen einer Person,
Τηλέπυλος als den einer Stadt, und *Λαιστργονίη* als de-
ren Beinamen fasse, welcher uns angiebt, wo wir uns die
Stadt Telepylos zu denken haben, nämlich bei den Laistry-
gonen, von denen bis dahin ja noch nicht die Rede gewe-
sen ist. Sonst gestattet auch der homerische Sprachge-
brauch ²⁾, dass man *Λάμος* als Namen der Stadt nahm, wie
Didymos bei Schol. Aristoph. Pac. 758 und Nitzsch Anm.
Bd. III. p. 160, folglich *Τηλέπυλος* und *Λαιστργονίη* als
Beiwörter. Aber abgesehen davon, dass schon der Verfas-

¹⁾ Lycophr. Cass. 662 sq. Tzetz. *Λειψ. τοξ. τοὺς Λαιστργόνας
λέγει· τοὺτους γὰρ ὁ Ἡρακλῆς κατετόξευσε, ἥνικα ἤλαυνε τὰς βοῦς τοῦ
Γηρυόνον, ἐπιχειροῦντας αὐτῇ πολεμεῖν. Λεῖψαρον δὲ λέγει τοὺς ὑπο-
λοίπους τῶν ἀναιρεθέντων.* — Dies ist eben solche Prae-post-Fiction,
wie des Herakles Besuch bei der Skylla.

²⁾ „Homer nennt eine Stadt nach ihrem Herrscher sonst nur im
Beisatz, in nachgestellter Nebenbezeichnung: Il. I, 366. Il, 677. IX,
668. XIV, 230. u. a. So müsste denn hier gerade der unbekannte
Ahnherr des Antiphates vorangestellt und hervorgehoben sein.“
Nitzsch Anm. Bd. III. p. 100. Und allerdings ist der Name Lamos
bedeutsam und gegen die obigen Stellen sind andre zu vergleichen:
M, 11. 15. *A*, 19. *X*, 165. γ, 130. vgl. η, 81. *Z*, 242. *A*, 132. 769.
Σ, 369 u. a.

ser von ψ , 318³⁾ Lamos für eine Person hielt, wie auch Cicero⁴⁾, Ovid⁵⁾, Horaz⁶⁾ und Silius Italicus⁷⁾, desgleichen die Scholien, wenn sie den Lamos zum Sohn des Poseidon machen⁸⁾, so scheint auch das unmittelbar Folgende schicklicher den Namen als den Beinamen einer Stadt zu erklären; weshalb ich vorziehe für denselben Telepylos in Anspruch zu nehmen⁹⁾.

Als nähere Beschreibung der Stadt wird nämlich v. 82 gesagt: $\delta\theta\iota\ \pi\omicron\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\ \pi\omicron\iota\mu\acute{\eta}\nu\ \text{'}\text{Η}\pi\upsilon\epsilon\iota\ \epsilon\iota\sigma\epsilon\lambda\acute{\alpha}\omega\nu,\ \acute{\omicron}\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\omega\nu\ \upsilon\pi\alpha\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$. — Das Verständniss dieser Worte knüpft sich an $\pi\omicron\iota\mu\acute{\eta}\nu$ und $\eta\pi\upsilon\epsilon\iota\nu$. $\pi\omicron\iota\mu\acute{\eta}\nu$ braucht Homer fünfmal¹⁰⁾ vom Schäfer, wie $\pi\omicron\iota\mu\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ stets d. h. viermal¹¹⁾ vom Weiden der Schafe. An andern Stellen wird $\pi\omicron\iota\mu\acute{\eta}\nu$ ohne nähere Bezeichnung der Heerde von einem Hirten gesagt, der im Gebirge (Γ , 11. \mathcal{A} , 455), der bei Nacht hütet (Θ , 559), der einen Löwen nicht abwehren kann (Σ , 162); eben so Ψ , 835, wo es von einem Diskos heisst, er sei so gross gewesen, dass er auf 5 Jahre einem $\pi\omicron\iota\mu\acute{\eta}\nu$ Eisen für seinen Gebrauch geliefert haben würde. Wie wir nun $\pi\omicron\iota$ -

³⁾ $\eta\delta'$ $\acute{\omicron}\varsigma\ \text{Τηλέπυλον}\ \text{Λαίστρυγονίην}\ \acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\kappa\alpha\nu\epsilon\nu$.

⁴⁾ ad Attic. II. 13, 2.

⁵⁾ Metam. XIV, 233.

⁶⁾ Od. III. 17.

⁷⁾ VIII, 529.

⁸⁾ Schol. Vulg. Q. 2, 81. Eustath. p. 1649, 10. Den Grund davon s. bei Gell. N. A. XV, 21.

⁹⁾ Die Laistrygonische Telepylos: Barnes. Clarke. Voss. Völcker. Klausen. Bekker.

Die fernthorige Laistrygonie: Cic. ad Att. II. 13, 2. Tzetz. Lyc. 818 p. 804 Müll. — H. Stephanus. Giphanius. Pope. Damm. J. K. (cf. Anmkg. 23). Nitzsch.

¹⁰⁾ E, 137. M, 451. N, 493. II, 354. δ , 87.

¹¹⁾ Z, 25. \mathcal{A} , 106. 245. ι , 188. vgl. Eustath. p. 622, 52. 834, 46. 1648, 58. Apollon. Lexic. p. 668 Villosis. — $\pi\omicron\iota\mu\acute{\eta}\nu\eta\ \iota$, 122 ist unbestimmt, vielleicht unecht, Nitzsch III. p. 30; $\pi\omicron\iota\mu\acute{\eta}\nu\eta\ \iota\varsigma\ B$, 470 von Schafen gebraucht steht an einer zweifelhaften Stelle.

μήν an diesen letzteren Stellen in der allgemeinen Bedeutung eines Hirten nehmen können, in welcher es die Spätern vielfach haben und selbst Homer in der gewöhnlichen Verbindung ποιμήν λαῶν, wie ferner bei Homer sich andere Beispiele der Verallgemeinerung oder Abschwächung des ursprünglichen Begriffes finden z. B. Βουκολίων ποιμαίνων (Z, 25), ἵπποι βουκολέοντο (Y, 221) ¹²⁾, Ἡβη νέκταρ ἐφνοχόει (A, 3. Y, 234) ¹³⁾: so wird es auch unbedenklich sein, wenn wir an unserer Stelle unter ποιμήν einen Hirten überhaupt verstehen. Ja, dies müssen wir sogar nothwendig wegen des Folgenden. Denn die Gegenüberstellung eines Rinderhirten und eines Schäfers in V. 85 würde alles Verständnisses entbehren, wenn wir auf den Gegensatz von zweierlei Arten von Heerden nicht schon hingewiesen wären. Dies haben auch alle Erklärer eingesehn mit Ausnahme von Klausen ¹⁴⁾, der aber alles verwirrt indem er ποιμήν und ποιμένα durch Schafhirten, βουκολέων Rinder hütend, μῆλα νομεύων Ziegen weidend ¹⁵⁾ übersetzt.

Gleichfalls gegensätzlich entsprechen sich ἡπύει und ὑπακούει. Ἡπύειν steht dreimal bei Homer ¹⁶⁾ und zwar so, dass es eine gewisse Intensivität des Tones bezeichnet, vermöge welcher derselbe aus bald grösserer bald geringerer Entfernung gehört werden kann ¹⁷⁾. Dazu passt ὑπα-

¹²⁾ βουκολεῖσθαι αἰῶας Eupolis bei Antiatt. p. 84 Bekk. (Meineke Tom. II. p. 435.) — Callimach. in Del. 176.

¹³⁾ vgl. Eustath. p. 1250, 50. 1649 z. A. u. Porson u. Valcken. zu Euripid. Phoen. 28. Valckenaer Callimach. fr. p. 75. Dissen Pind. Ol. X, 9. Blomfield Aeschyl. Agam. 652. Spanheim z. Callim. Apoll. 48. p. 110 Ern. Lobeck Technol. p. 346 sqq. Wüstem. z. Theocr. XI, 80.

¹⁴⁾ Die Abenteuer des Odysseus aus Hesiod erklärt. Bonn 1834. pag. 18.

¹⁵⁾ vgl. Aristarchs Bemerkung bei Lehrs p. 108.

¹⁶⁾ ι, 299. ρ, 271. Ξ, 399.

¹⁷⁾ Diese Bedeutung scheint ἡπύειν auch immer behalten zu ha-

κούειν, welches Homer vom Vernehmen ¹⁵⁾ und einmal (δ, 283) von Antworten gebraucht. Ganz unbegründet ist es, ἡπύει und ὑπακούει mit aufruft und folgt, gehorcht zu übersetzen, wie Viele gethan haben ¹⁶⁾, da dem weder der homerische Gebrauch jener Worte entspricht, noch die Participia εἰσελάων und ἐξελάων, noch auch das Folgende.

Hiernach heissen die Worte des Dichters: Am siebenten Tage aber kamen wir zu des Lamos jähre Stadt, der Laistrygonischen Telepylos, wo den Hirten [Rinderhirten] der Hirte [Schäfer] anruft eintreibend und jener austreibend vernimmt es.

In diesen Worten einfach den Vieh- und Weidereichthum der Laistrygonen bezeichnet zu finden, wie man gewollt hat, dagegen spricht ausser dem Folgenden schon die Stellung von ἡπύει und ὑπακούει an den Enden des Verses, wodurch beide Wörter offenbar als die bedeutsamsten hervorgehoben werden sollen. Wenn aber das Rufen und Hören in den besprochenen Worten die Hauptsache ist, so müssen wir nicht sowohl an ein stetes Aus- und Eintreiben, als vielmehr an irgend welche Entfernung denken, die der Dichter habe näher bezeichnen wollen, καὶ

ben. Hesiod. Sc. 316 (s. Heinrich.) κύκνοι ἀρσιπόται μέγαλ' ἦπρον. Aristoph. Eq. 1023 ἐγὼ μὲν εἰμὶ ὁ κύων· πρὸ σοῦ γὰρ ἀπύω. Euripid. Suppl. 800 ἀπύσσει ἀντίγων' ἐμῶν στεναγμάτων κλύουσα. Hecub. 155 οἱ γὰρ μελέα, τί ποτ' ἀπύσω; ποῖαν ἄχῃ; ποῖον ὀδυρμόν; Mosch. II, 124. Ebenso bei Pindar, der ἡπύειν meist vom Anrufen der Götter hat. Darnach muss man richtig verstehn die Metaphrasen ᾠωνεῖ, προσᾠωνεῖ, προσαγορεύει bei Sch. Q. Eustath. p. 1648, 30. 54. Apollon. Lex. p. 402. Etym. M. p. 434, 37. vgl. Alberti zu Hesych. Tom. I. p. 1647. not. 11.

¹⁵⁾ ξ, 485. π, 10. Θ, 4 (wo die Schol. fälschlich πείθεσθαι verstehn. s. Spitzner). vgl. Eustath. p. 1496, 10.

¹⁶⁾ H. Stephanus, Bochart, A. Dacier, Boivin, Baudelot, Riccius n. A. Heyne (s. Wolf z. Hes. Th. 748).

ὁμοιότητα τοῦ Ὅσσον τε γέγωνε βοήσας, wie die Scholien sagen ²⁰⁾. Wir hätten demnach in dem mit ὄθι angeschlossenen Relativsatze eine etymologisierende Epexegeze zu Τηλέπυλον, wie schon die Alten sahen und auch Nitzsch bemerkt ²¹⁾, der Τηλέπυλος von einer sich lang und schmal hinziehenden Stadt versteht. „Stellt man sich, sagt er, im Geist auf die Strasse einer solchen Stadt — da sieht man durch die lange Strasse hin an beiden Enden ein Thor ²²⁾.“

Eine interessante Bestätigung gewinnt diese auf das Rufen Accent legende Erklärung von anderer Seite. Der Verfasser einer Abhandlung im Cambridger philol. Museum „Ueber die Namen der vorhellenischen Bevölkerung Griechenlands“ ²³⁾, leitet den Namen der Laistrygonen von dem epitaktischen Λα und τρύζω, τρίζω ab, die Lautschwirrer, Starkbrummer, Λάμος vom Stamme Λάω, worin sich in dem Begriffe der Oeffnung, κατ' ἐξοχήν des Mundes, die von essen und schreien (λάκω, λάσκω) begegnen und wovon auch die gespenstische Λάμια benannt ist, die die Kinder frisst ²⁴⁾: Λάμος Schreihals, der eben so zum

²⁰⁾ Sch. B. Q. z. 82. Eustath. p. 1649, 20. — Ὁ. τ. γ. β. steht ε, 400. ζ, 294. ι, 473. μ, 181.

²¹⁾ Anm. Bd. III. p. 100.

²²⁾ Respondentes directa in compita portas, wie Auson. clar. urb. XIV, 16. p. 259 Toll. von Burdigala sagt.

²³⁾ J. K. On the Names of the Antehellenic Inhabitants of Greece. Philol. Mus. Cambr. Vol. I. (1832.) p. 609—627; über die Laistrygonen p. 619 sqq. (s. not. 27).

²⁴⁾ Merkwürdig genug kommt sie ums Leben durch einen Sohn des Euphemos, Antonin. Liber. cp. 8. aus Nikandros. vgl. Creuzer Symbol. Bd. III. p. 740 sq. ed. III. Callimach. Dian. 66 sqq.:

Ἄλλ' ὅτε κουράων τις ἀπειθέα μητέρι τεύχοι

Μητιήρ μὲν Κύκλωπας ἐῖς ἐπὶ παιδί καλίστρει.

Ἄργην ἢ Στερόπην, wozu man vergl. Spanheim Tom. II. p. 214sq. Ern. der auch den Zusammenhang zwischen Lamos u. Lamia bemerkt. Dio Chrys. LV. p. 285 Reisk. τὰς Σκύλλας καὶ τοὺς Κύκλωπας, οἷς ἐκείνος ἐκλήλει τοὺς ἀναισθήτους, — ὥσπερ αἱ τέθαι τὰ παιδιά, διηγούμεναι τὴν Λαμίαν.

Sohn des Poseidon und Bruder des Polyphem des gewaltigen Schreiers²⁵⁾ passt, als König Antiphates²⁶⁾ der Gegenrufer (v. 106. 114) in offener Beziehung steht zu den Worten ὄθι ποιμένα ποιμήν u. s. w.²⁷⁾.

²⁵⁾ Euphemos S. d. Poseidon. Pind. Pyth. IV, 44 sq. O. Müller Orch. 258.

²⁶⁾ Dictys Cret VI, 5. macht sogar Polyphem und Antiphates zu Brüdern. vgl. Malelas p. 145 sqq.

²⁷⁾ Den Namen der Laistrygonen leitet Bochart aus dem Hebräischen ab, s. unten not. 40; Klausen a. a. O. p. 20 von σιρύζειν, τρύζειν und dem λαι, welches in λαῖλαψ, λαιδρός, vielleicht auch in λαβρός erscheine, Frechmurrer, Frechschwirrer, Frechbrauser. Uebrigens hat Kl. seine Etymologie von dem Engländer (not. 23), den er aber nicht nennt. — Fischer Antiquae Agrigentini-norum historiae prooemium. Berol. 1837. 8. p. 16: Quin ipsum Laestrygonum nomen nihil aliud significare videtur, nisi populum saxa fodientem atque in antris habitantem. — Λαιστρυγών fortasse a λᾶας (unde λᾶνος) saxum, et τρύω vel τρώω (a ΤΡΑΩ vel ΤΡΕΩ, unde etiam τρύχω et τρώγλη) terere, perfodere."

J. K. I. L.: The Λαιστρυγόνες of Homer, the barbarous inhabitants of Sicily or Italy, afford us another, hitherto I believe unsuspected, example of a similar principle of nomenclature. The first syllable λαις is a form of the λα ἐπιτακτικόν (λαίσπαις, βούπαις Hesych.), the second is derived from τρύω or τρώω¹¹⁾ which are the same words. Had a fabulist to invent a name for a people who, like the Garamantes „strident magis quam loquuntur" [Mela, I, 8 von den Troglodyten], I do not know how he could devise a better than Λαιστρυγόνες. It is curious to see how the whole fable betrays the traces of its origin, though already altered by passing through many hands, before it reached those of Homer. Λάμος the son of Neptune (the father also of the loud-voiced Πολύφημος) has derived his name from λᾶω, which signifies to make a loud noise (Hes. λάε, ἐψόφησεν) whence λάω, λάσσω, but also by a very natural transition, the opening of the mouth being necessary for both, to eat, Od. τ, 229: this, aided perhaps by the analogy of λαιμός, which indeed is the same word in another form may have procured the people of Λάμος the credit of being like the monster Αμλία, the ogress of the African deserts, and the bugbear of the Grecian children, devourers of men: Sch. Arist. Pac. 742 (757). The name of the king

¹¹⁾ τρύζει, ψιθορίζει, γογγύζει, ἀσήμως λαλεῖ Etym. M. Which the indistinct speech of barbarians, the idea of loudness seems also to have been connected.

Die Deutung des Namens Telepylos und die Beschreibung der laistrygonischen Stadt, welche der Dichter durch ein Bild giebt, enthält eine Merkwürdigkeit, die selbst wiederum einer Erläuterung bedarf. Dass Hirten eines Ortes zugleich ein- oder ausziehen und sich dabei zurufen wäre nichts auffallendes; aber bei den Laistrygonen treibt ja zu eben der Zeit, in welcher ein Hirte einzieht, ein anderer aus? was hat es damit für eine Bewandtniss? Die beiden folgenden Verse geben Auskunft: dort könnte wohl ein schlafloser Mann zwiefachen Lohn verdienen, den einen Rinder hütend, den andern hellglänzende Schafe weidend.

Die Worte ἄνθρωπος ἀνὴρ (v. 84) lehren, dass als Zeitpunkt des Austreibens der einen Art Heerden der Abend gedacht ist; und zwar ist es der Rinderhirt welcher auszieht. Dies zeigt zum Theil schon die Korrelation der einzelnen Satzglieder, wie die Scholien und Nitzsch richtig bemerken, und es wird gleich noch deutlicher werden. Von dieser Auffälligkeit nun, dass bei den Laistrygonen die Rinder zu derselben Zeit, wo die Schafe von der Weide heimkehren, Abends ausgetrieben werden, muss V. 86 den Grund angeben; das verlangt der Zusammenhang und deutet das γὰρ zu Anfange an: Denn nahe sind die Gänge der

Ἀντιγόης alludes probably to the description of the shepherds ποιμένα — ὑπακούει, which may have originally been meant only as descriptive of their reciprocal call and reply, sending for through the pastures and mountains. The epithet *τηλέπυλος*, which Homer has given to no other city, may have been designed to mark an equal power in the voices of the watchman. There is a want of distinctness in this part of the description, which seems to shew that Homer had derived a tale from others, which had already received additions, not agreeing with its primary meaning. He is usually considered as the fountain of mythology and fable; but the streams had flowed far, and received many mixtures, before they reached him. —

Nacht und des Tages, ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κέλευθοι.

Das griechische κέλευθος ist nicht minder zweideutig als das deutsche „Gang“, indem es sowohl für den Weg, die Strasse, den Raum des Gehens, als für die Thätigkeit des Gehens genommen wird²⁵⁾. Ebenso kann man

²⁵⁾ Das Wort κέλευθος hat Nitzsch a. a. O. p. 102 sq. weder klar noch richtig definiert. Homer hat es zwiefach:

a) Weg, Strasse. ζ, 291 δῆεις ἀγλαὸν ἄλσος Ἀθήνης ἄγχι κελεύθου. Nitzsch meint auch hier unterscheide sich κελ. doch immer so von ὁδός, dass dieses eben nur den Weg, insofern er eine bestimmte Richtung hat, κελ. dagegen die Bahn, welche weiter, welche vorwärts führt bezeichnet. Aber an der genannten Stelle ist κελ. ganz so gebraucht wie sonst ὁδός d. h. durchaus für den Strich Erde, der zur allgemeinen Passage bestimmt und abgegrenzt ist. vgl. K, 66. N, 335. Weiter begegnet uns κελ. wo es immer noch als fassbarer Weg, aber nicht mehr als ein bestimmter und abgegrenzter gedacht ist. M, 411. 418. O, 260. 357, wo für das augenblickliche Bedürfniss alles vor den Füßen, was hinderlich ist und entgegensteht, beseitigt wird. Ebenso M, 262 οὐδέ νύ πω Δαναοὶ χάζοντο κελεύθου¹⁾: die Danaer geben durch ihr Weichen den Feinden Platz zum Vorrücken. Weiter übertragen Γ, 406 θεῶν δ' ἐπόεικε κελεύθου,

¹⁾ Dieselbe Verbindung A, 504. Allein wie der Vers nebst Umgebung schon anderweitig Verdacht gegen sich erregt (Hermann de interp. Hom. p. 11. Opusc. V, 61. Lachmann Ueb. d. Ilias. p. 30), so ist er auch der einzige, in welchem κελ. nicht die letzte, sondern eine mittlere Stelle einnimmt. Dasselbe ist auch der Fall mit γ, 177 in Bezug auf κέλευθα, welcher Vers einfach zu streichen sein wird. — Bei dieser Gelegenheit gebe ich einen andern verbalstatistischen Beitrag zur Kritik Homers: ἦμος steht immer zu Anfange des Verses ausgenommen μ, 439. und kommt ausser an dieser Stelle und A, 90 nur in Verbindung mit Ausdrücken vor, die das wirkliche Tageslicht bezeichnen (ἡώς, ἥλιος). Damit vergl. man die andern Gründe für Interpolation Sch. Q. μ, 439. — So steht nach Lehrs (Lachmann a. a. O. p. 7) ἀπηύρων, ἀπηύρα u. a. nur am Ende der Verse; δ, 646 zählt nicht, da die ganze Stelle zweifelhaft und jüngern Ursprungs ist. Dergleichen liesse sich noch vieles anführen, und es ist Unkenntniss epischer Manier, wenn Gross Vindiciar. Hom. P. I. Marburg. 1845. p. 28 sagt: eiusmodi observationes, quum fere in casu quodam consistant, nullo pacto ad argumentum alicuius momenti explendum adhiberi possunt.

ἐγγύς räumlich oder zeitlich und die Genitive νικτός und ἡματος persönlich oder unpersönlich nehmen. Hiernach erhalten wir vier verschiedene Auffassungsweisen des Verses.

Zuerst die der alten Erklärer. Sie nahmen κέλευθος objectiv für Weg, deshalb ἐγγύς räumlich und fassten die Genitive unpersönlich, verstanden also den ganzen Vers etwa wie Voss: „Denn nah ist zu des Tags und der nächtlichen Weide der Ausgang.“ Durch diese Worte, glaubten

wo auch noch ein, wenngleich nicht fassbarer Weg gedacht ist. vgl. Xenophanes b. Diogen. Laert. VIII, 36 (fr. 6 Bergk. 18, 1 Mullach.).

b) Das Gehen, Wandeln selbst. Dies erscheint am einfachsten in der Verbindung ὁδὸν καὶ μέτρα κελεύθου, in welcher ὁδὸν den Weg, auf dem gewandelt werden soll, μέτρα κελεύθου die Grösse der Reise, das Maass der Fahrt bezeichnet²⁾. Dies ergibt sich ferner aus α, 195 ἀλλὰ νῦν τὸν γε θεοὶ βλέπτουσι κελεύθου (die Götter versagen nicht den Weg, sondern das Rückkehren); δ, 380. 469 ὅς τις μ' ἀθανάτων πεδάα καὶ ἔδησε κελεύθου (fesselte und hinderte mich so, dass ich nicht vorwärts kommen, nicht ans Ziel gelangen kann). β, 429. 213 sind ebenfalls nicht vom Fahrwege, sondern vom Durchmachen des Raumes zwischen Ausgangs- u. Endpunkt zu verstehen. vgl. γ, 83, ε, 282, ψ, 501. — β, 434.

Beide Bedeutungen sind auch in dem neutralen Plural κέλευθα zu erkennen³⁾, dem in den verschiedenen Verbindungen dies gemeinsam ist, dass er einen unbestimmten Weg, resp. mehrere, wie im Wasser⁴⁾, oder das Gehen und Streben auf einem solchen, wie beim Winde, bezeichnet. Dazu passen denn auch die ἡρώεντα u. εὐρώεντα κέλευθα (ν, 64. ω, 10. vgl. Völcker Hom. Geogr. p. 96), welche selber der Vorstellung kein klares Bild verstatten, und nur M, 225 widerstrebt vielleicht.

²⁾ Färber (Berl. Jahrb. 1844. März. no. 58. p. 462) hat unter anderem auch dies nicht gewusst.

³⁾ ε, 383 (κέλευθα mit Cod. Harl. vgl. Nitzsch III. p. 93). α, 20. ε, 17. O, 620, immer mit ἀνέμων. Das Beiwort λαίψηρα an den beiden letzten Stellen bestätigt noch mehr die Bedeutung des Gehens, Strebens. — Die erstere Bedeutung (Weg, Pfad) dagegen ist für ὑγρὰ κέλευθα γ, 71. ι, 252. δ, 842. ο, 474, Α, 312 anzunehmen. Vergl. ι, 261.

⁴⁾ Deshalb darf man auch nicht in dem Verse η, 272 ὅς μοι ἐφορμήσας ἀνέμους κατέδησε κέλευθα, wie Bekker richtig beibehalten hat, mit Nitzsch a. a. O. Bd. III. p. 93 nach Cod. Harl. und Hamburg. in κέλευθον ändern.

sie, solle dargethan werden entweder wie es möglich sei, dass der einziehende Hirt den ausziehenden durch Ruf begrüßen könne, indem nämlich die von beiden entlang zu gehenden Wege nicht sehr weit von einander entfernt gewesen, oder aber wie ein schlafloser Mann doppelten Lohn verdienen könne, indem er wegen Nähe der Tristen bei der Stadt nicht weit zu gehen haben würde. Diese letztere Erklärung gestehe ich nicht zu begreifen; ich sehe nicht ein, was die Nähe der Weiden für den Erwerb eines doppelten Lohnes thue. Die erstere kann man verstehen, aber nicht billigen. Denn wie einmal, schon wegen der Stellung, V. 86 am natürlichsten auf die beiden unmittelbar vorhergehenden bezogen wird, so bedarf ja das Sich-grüssen-können keiner Motivierung, da es beim Ein- und Auszieh'n in derselben Zeit und derselben Stadt geschieht, sich also von selbst versteht; wohl aber wird mit Nothwendigkeit ein Grund für das ungewöhnliche Austreiben der Rinder verlangt. Die alten Erklärer haben das sehr wohl gefühlt, nur suchten sie diesen Grund nicht in des Dichters Worten, sondern erfanden selbst einen.

Eine andre Vorstellung gewinnen wir, wenn wir *νυκτός* und *ἡματος* persönlich fassen: Nahe bei einander sind die Wege, auf welchen der Tag und die Nacht wandeln; aber auch sie begründet das nicht, was erfordert wird.

Eine dritte Auffassung ist die, bei welcher wir *κέλευθαι* in der Bedeutung des Gehens, deshalb *ἐγγύς* zeitlich, *νυκτός* und *ἡματος* aber unpersönlich fassen, so wie Boivin: „Denn bald nach einander sind die Gänge Tags und Nachts, zu bald als dass dem heimgekehrten Schäfer die gehörige Zeit für den Schlaf bliebe. Denn er würde bald nach seiner Heimkehr Tags schon wieder die über Nacht zu weidenden Rinder austreiben müssen.“ Hiergegen ist einzuwenden, dass der Rinderhirte, zufolge der vorausgegangenen

Erzählung nicht nach, sondern bei Heimkehr des Schäfers auszieht und dass die auffallende Hütungsart bei den Laistrygonen unerklärt bleibt.

Die vierte und letzte Erklärung nimmt *κέλευθοι* und *ἐγγύς* wie die vorige, *νυκτός* und *ἡματος* aber persönlich, versteht demnach den ganzen Vers so: Nahe sind die Gänge der Nacht und des Tages, bald nachdem die Nacht ihren Gang angetreten, macht der Tag den seinigen, so dass also der Tag dicht hinter der Nacht geht, der Tag bald und unmittelbar auf die Nacht folgt.

Ehe wir untersuchen ob und inwieweit dieser Sinn die Anforderungen befriedige, welche wir an V. 86 machten, den Grund anzugeben, weshalb bei den Laistrygonen die Rinder bei Rückkehr der Schafe auf die Weide getrieben werden, muss ich angeben, wie die Alten sich diese Sonderbarkeit erklärten. Sie behaupteten, bei Leontinoi auf Sicilien — denn dorthin setzten sie die Laistrygonen²⁹⁾ — seien so viele Bremsen, dass man die durch ihr Fell geschützten Schafe bei Tage, die Rinder dagegen Nachts auf die Weide jage³⁰⁾. Aber wenn Homer an einen solchen Grund dachte, so hätte er ihn jedenfalls angeben müssen. Und wie trivial würde uns der Dichter erscheinen müssen,

²⁹⁾ Sch. x, 86. Eustath. p. 1649, 16. vgl. Thucyd. VI, 2 (u. daraus bei Steph. B. p. 180, 4 West.) Theopomp. bei Polyb. VIII, 11. Strab. I, 2. p. 20. Plin. N. H. III, 14. Solin. cp. 5. Tzetz. Lyc. 662. Blackwell p. 280. Voss Krit. Bl. II, 302. Völcker Hom. Geogr. p. 116. — Andre setzten sie nach Formiae: Cic. ad Attic. II, 13, 2. Horat. Od. III, 17, 6. Ovid. Fast. IV, 69. Plin. N. H. III, 9 (VII, 2). Sil. Ital. VII, 276. 410. VIII, 529. Marcian. VI. 641 p. 523 K. Cluver Ital. Ant. III, 70. p. 1071. Sicil. Ant. II, 17. p. 465 sq. d'Orville Sicul. P. 1. cp. 9. pag. 169.

³⁰⁾ Sch. B. x, 85. Sch. Vulg. 86. Eustath. l. l. Ob diese Erklärung von Aristarch sei, ist zweifelhaft, da er den *ἐπιτοπισμὸς* (Welcker Kl. Schr. II, 50 sq.) annahm.

wenn er so viel Aufhebens von einer so gleichgültigen Sache gemacht hätte, die für die ganze Erzählung auch nicht von dem mindesten Einflusse ist. Ueberdies beruht ja die ganze Lokalisierung der Laistrygonen bei Leontinoi auf leeren und haltlosen Voraussetzungen, und die Angabe von vielen Bremsen bei jener Stadt scheint nur für den speciellen Zweck erfunden.

Machen wir lieber folgende Reflexionen. Es ist bekannt, dass das Aus- und Eintreiben der Heerden vom Aufgange und Untergange der Sonne abhängt, und zwar so dass nach wohlbegründeter Erfahrung die Schafe, wie sie später ausgehn, auch später heimkehren, die Rinder dagegen früh die Ställe verlassen und früh in dieselben zurückgeführt werden. Je später also die Sonne unter und je früher sie wieder aufgeht, desto geringer wird der Zeitraum sein, welcher zwischen der Heimkehr der Schafe und dem Austreiben der Rinder liegt. Sollen die beiden betreffenden Hirten sich nun bei ihren Handlungen begegnen, also der Rinderhirt ausziehen wenn der Schäfer eintreibt, so muss sich jener Zeitraum zwischen dem Untergange und Aufgange der Sonne auf ein Minimum reducieren. — Hat der Dichter dies mit V. 86 sagen wollen? Ich denke die Worte können nichts anders bedeuten, als was wir oben in ihnen fanden d. h. nichts anderes, als dass bei den Laistrygonen unmittelbar auf die Nacht der Tag folgt, die Sonne unmittelbar nach ihrem Untergange wieder aufgeht.

So haben wir einen mit den Worten des Dichters eben so übereinstimmenden als unsern Erwartungen entsprechenden Grund für die eigenthümliche Hütungsart bei den Laistrygonen. Denn weil bei diesen unmittelbar nach Sonnenuntergang, bei Heimkehr des Schäfers, schon wieder das Frühroth sichtbar wird, wo die früh zu weidenden Rinder ausgetrieben werden, ist es möglich dass der (durch das

westliche Thor) einziehende Schäfer den (zum östlichen Thore) ausziehenden Rinderhirten von Ferne begrüßen und demnach ein schlafloser Mann doppelten Lohn verdienen könnte, wenn er, nachdem er Schafe gehütet, gleich wieder mit Rindern auf die Weide zöge.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass der Dichter bei seiner Aeusserung: da hätte ein schlafloser Mann u. s. w. nicht genau berechnet hat, ob auch weiter der Rinderhirt schon heimtreibe, wenn der Schafhirt austreiben müsse. Ihm fiel nur bei, dass bei solchem Zusammentreffen der heimtreibende Schafhirt, wenn er nicht schlafen wollte, auch gleich wieder der austreibende Rinderhirt sein könnte³¹⁾. Der Dichter fasst nur den einmaligen Act für sein Bild ins Auge.

Das Resultat unserer Betrachtungen ist auffallend und überraschend. Wir finden kurze Nächte bei den Laistrygonen. Schon der alte Grammatiker Krates erkannte solche und nahm an, Homer habe nach Kunde aus jenen nördlichen Gegenden, denen diese Nächte eigenthümlich sind, davon geredet³²⁾. Hierin sind ihm in neuerer Zeit Scaliger³³⁾, J. Columbus³⁴⁾, B. Thiersch³⁵⁾ u. Nitzsch³⁶⁾ beigetreten³⁷⁾, während die Meisten, indem sie die Worte

³¹⁾ Nitzsch a. a. O. p. 103.

³²⁾ Sch. Q. Vulg. P. 86. Eustath. p. 1649, 27. Sch. Arat. 62. Gemin. Elem. Astr. cp. 5. p. 22 sq. (ed. Petav. Uranol. Lut. Paris. 1630. fol.). Krates berief sich auf Arat, wogegen aber Scaliger Manil. Astron. Lutet. 1579. 8. lb. III. p. 169. 171. 172.

³³⁾ l. l.

³⁴⁾ Incerti scriptoris fabulae aliquot Homericæ de Ulixis erroribus ethice explicatae. Lugd. Bat. 1745. 8. p. 105 sq.

³⁵⁾ Ueber das Zeitalter u. Vaterland d. Homer. ed. II. p. 46 sqq.

³⁶⁾ a. a. O. p. 101 sqq.

³⁷⁾ Die Einwendungen, welche Bochart (s. unten not. 40.), Anna Dacier (l'Odysée d'Homère. Amsterd. 1731. 8. Tom. II. p. 101), Klausen (a. a. O. p. 16 sq.) gemacht haben, bedürfen einer Widerlegung nicht.

des Dichters nicht richtig verstehn, der andern Erklärung folgen. Einige z. B. G. Hermann³⁹⁾ und ihm nachschreibend Bode³⁹⁾ verzichten auf jede Erklärung und meinen, Homer habe ausser anderem auch diese Erzählung von den Laistrygonen ganz ohne den Sinn zu ahnen aus älteren Gedichten genommen. Sei dies auch, so wird es immer unsre Aufgabe und möglich sein, den ersten Sinn zu erforschen. Indess ist es unrecht zu glauben, Homer erzähle etwas nach, was er nicht verstanden habe. So lange ein Dichter vernünftig ist, wird er das nie thun. Er kann wohl ein Ueberliefertes anders verstehn und gebrauchen, als dessen ursprüngliche Bedeutung war und zulies, jedoch so, dass sich von dem, was er sagt, eine Vorstellung machen lässt; mit Sinn und Verstand muss und wird er immer schildern.

Noch Andre haben von keiner frühern Erklärung befriedigt sich in eigenen neuen versucht; so Samuel Bochart⁴⁰⁾, Jean Boivin le cadet, Baudelot, Fraguier⁴¹⁾,

³⁹⁾ Briefe über Hom. u. Hes. p. 22.

³⁹⁾ Comm. de Orpheo. p. 156.

⁴⁰⁾ Geographia Sacra P. post. Chanaan s. de coloniis et sermone Phoenicum lb. I. cp. 33. (Oper. Omn. ed. III. Lgd. Bt. 1692. f. p. 590 sq. 563). Die Laistrygonen identisch mit den Aurunkern, deren Name vom Hebr. averoth, uroth (caulae gregum, armentorum praesepia) gebildet, einerseits die Vorstellung von dem übergrossen Viehreichthume der Laistr. andererseits an Hebr. or anklingend die Fabel erzeugt habe, dass die Laistr. in stetem Lichte lebten oder wenigstens sehr kurze Nächte hätten. Lamos vom Hebr. laham, lahama (vorare), loham, lahim (helluo). Wie die Leontiner a leoninis moribus benannt so die Laistr. vom Hebr. lais tircan (leo mordax). Dieser Ableitung stimmt b. Blackwell p. 301 not. mmm. Riccius diss. p. 418 sq.

⁴¹⁾ Die Erklärungen dieser Drei sind referiert in Hist. de l'Ac. des Inscr. Tom. I. p. 132—136 (ed. en 8. p. 161 sq.). Ueber Boivin s. oben p. 297. 303. — Fraguier meint, der Sinn Homers scheine zu sein: in einem so weidenreichen Lande, welches Weide für den Tag und die Nacht bot, würde ein schlafloser Mann, der des Tags eine Art Vieh weiden würde, des Nachts eine andre, am Ende des Jahres

Dornedden⁴²⁾, Völcker und Klausen, (vergleiche auch Kanne Urkunden etc. Bd. II. Baireuth 1815. 8. p. 108 sq. 257.). Völcker und Klausen kommen dahin mit Krates überein, dass auch sie, der eine kurze, der andre helle Nächte annehmen; aber sie erklären sich den Ursprung dieser Vorstellung anders. Völcker⁴³⁾ folgendermaassen: Die Stadt

einen doppelten Lohn verdient haben, weil alsdann zusammengerechnet die Zeit der Tage u. Nächte gleich ist. — Baudelot (p. 133 sqq.): die Stadt der Laistrygonen war nichts anders als eine lange Reihe aneinanderstossender u. ineinandergehender Höhlen, in denen die L. zusammen mit ihren Heerden wohnten, v. 97 sqq. Die von der Weide heimkehrenden Hirten nun riefen die andern, welche nach ihnen dorthin gehn sollten, und diese hörten ohne Mühe den Ruf wegen der von einer Höhle zur andern stattfindenden Verbindung. Diese Höhlen waren längs der Küste belegen, so dass sich zwischen Meer u. Bergen nur ein schmales Thal mit Weiden befand, Sil. Ital. VIII, 532 domusque Antiphatae compressa freto. Unter dem Wege der Nacht ist der Ocean zu verstehn, in welchem sich Nachts die Sonne verbirgt; unter dem Wege des Tags die Erde, die Tags von der Sonne erleuchtet wird. Demnach will Homer ganz einfach sagen, dass Erde und Meer nahe sind d. h. dass die Erde dort durch das Meer sehr eingezwängt sei und folglich die Weiden zu wenig Ausdehnung haben als dass die Hirten sich gar weit entfernen könnten. Dergestalt dass ein schlafloser Mann doppelten Lohn verdienen könnte, weil er nicht viel Wegs zu machen hätte seine Heerde in den Stall und sofort eine andre auf die Weide zu treiben. —

⁴²⁾ Erläuterung d. Aegypt. Götterlehre durch die Griechische in Eichhorn Allg. Bibl. d. Bibl. Litt. Bd. X (Lpz. 1800. 8.), 303—311. wieder abgedr. in s. Neu. Theorie z. Erkl. d. gr. Myth. Göttingen 1802. 8. p. 17 sqq. Seine Ansicht ist: In dem Lande d. L. höre der eine Hirt in demselben Augenblicke die Rinder zu weiden auf, in welchem der andre die Schafe zu weiden anfangen und umgekehrt. Diese so äusserst präcis bestimmte Ordnung hätten die L. beobachtet, um die Zählung eines aus natürlichen Tagen und Nächten bestehenden Jahres zu bewerkstelligen; ähnlich wie die Aegypter, welche am Grabe des Osiris zu Philae 360 Krüge aufgestellt hatten u. das Mondenjahr dadurch zählten, dass sie diese Krüge voll Milch gossen. — Dieser Erklärung von Dornedden ist, ohne weiteres zu bemerken, Köster (Erläuterung der heil. Schr. aus den Klassikern besonders aus Homer. Kiel 1837. 8. p. 147) beigetreten.

⁴³⁾ Ueber Homerische Geogr. u. Weltkunde. Hannover 1830. 8. pag. 116 sq.

Telepylos liegt gerade dem Eingang zum Hades gegenüber, wo die Sonne untersinkt. Die Laistrygonen bewohnen eine hochgelegene Stadt (v. 81) und sind dicht vor dem Lichtglanz des untersinkenden Helios. Nun belehrte die Erfahrung die Griechen, dass auf hohen Bergen, z. B. dem Athos, die Sonne des Nachts nur kurze Zeit aus dem Gesichtskreise der Menschen verschwindet, und wenn im Westen kaum die Abendröthe verblasst ist, sich im Morgen schon Eos wieder zeigt. Sie schlossen also, dass jenes westliche Volk auf seinem hohen Sitze die untergehende Sonne am längsten sehen müsse, wenn sie den Menschen diesseits Thrinakia schon längst verschwunden war. Kaum ist bei ihnen dieselbe untergegangen, so sehen sie Eos schon wieder im Osten" ⁴⁴⁾.

Hiergegen ist mit Recht von B. Thiersch ⁴⁵⁾ bemerkt worden, dass weder die Laistrygonen eine hochgelegene Stadt bewohnen, noch auch durch die Höhe der Bergspitzen in jenen südlichen Ländern ein Unterschied des Tages verursacht werde bedeutend genug, um zu Homers Bild Veranlassung geben zu können.

Noch weniger werden wir Klausen ⁴⁶⁾ beistimmen, wenn er sagt: „Es lässt sich erweisen, dass die homerische Zeit nach ihrer Vorstellung von der Beschaffenheit der Welt nothwendig sich eine Gegend so denken musste, wie das Laistrygonenland beschrieben wird. Tag und Nacht sind nach griechischer Vorstellung nicht blosse Begriffe, sondern dämonische Wesen, welche durch räumliches Einherwandeln den zeitlichen Wechsel von Helle und Dunkel hervorbringen. Abends und Morgens grenzen Tag und Nacht, die

⁴⁴⁾ Wesseling ad Antonin. Itiner. p. 676 glaubt Laistrygonia in Isaurien nach dem Charakter d. homer. Laistrygonen benannt.

⁴⁵⁾ a. a. O. p. 47 sqq. vgl. Nitzsch a. a. O. p. 105.

⁴⁶⁾ a. a. O. p. 16 sqq.

sonst durchaus geschieden sind, an einander, da müssen also auch die sonst immerdar getrennten Dämonen dieser Zeiten einander sich nähern. Diese Annäherung aber kann nur am Ende der Welt geschehn, an den Grenzen der Erde, im äussersten Westen, wo die Nacht wohnt. Dort also sind die sonst überall ewig geschiedenen Pfade von Tag und Nacht einander nahe. Da nun der Tag für die Griechen keine Abstraction, sondern ein wirkliches Wesen ist, muss es da, wo er verweilt, jedesmal hell sein. Diese nächtliche Heimat des Tages versetzt der Dichter in das Laistrygonenland, dort giebt es ein Gebiet, wo es Nachts hell ist, weil der Tag dort ausruht. In diesem Gebiete kann man nun Nachts sein Vieh weiden lassen, so gut wie am Tage ausserhalb desselben."

Mit Homers Worten kann diese Erklärung Klausens nicht bestehn. Nahe könnten sich Tag und Nacht im Westen auch wohl nach homerischer Vorstellung kommen, wie nach hesiodischer, aber dass der Dichter sich dort eine nächtliche Heimat des Tages hätte denken müssen oder gedacht habe, lässt sich in keiner Weise darthun. Und nun gar diesen nächtlichen Aufenthalt des Tages in das Land der Laistrygonen verlegen, dafür sprechen nicht blos nicht die Worte des Textes, sondern dem widersprechen sie sogar. Selbst die ganze hesiodische Vorstellung für Homer angenommen, kann bei den Laistrygonen nicht der Tag über Nacht verweilen, da sein Aufenthalt von Hesiod in den ehernen Himmel verlegt wird⁴⁷⁾.

So scheinen wir auch negativ zu der Ansicht des Krates zurückgeführt zu werden, die noch anderweit unserer Zustimmung empfohlen wird.

⁴⁷⁾ Hesiod. Theog. 748 sqq.

Es fällt auf, dass Homer den Bernstein gekannt hat. Denn dass dieser und nicht jene Mischung von Gold und Silber, *ubicunque quinta argenti portio est*⁴⁸⁾, unter dem *ῥλεκτρον* der Odyssee⁴⁹⁾ zu verstehen ist, kann nach den vielen Untersuchungen⁵⁰⁾ darüber wohl nicht mehr zweifelhaft sein und wird auch von den meisten als eine ausgemachte Sache betrachtet⁵¹⁾. Wenn aber der Bernstein mit jenem *ῥλεκτρον* bezeichnet ist, ist es nicht wahrscheinlich, dass auch die homerische Zeit ihn ebendaher bezog, woher man ihn später bekam, aus dem Norden? Herodot⁵²⁾, der einen Fluss Eridanos leugnet, sagt doch ausdrücklich, dass die Griechen ihren Bernstein von den nördlichen Völkern erhielten. Und darauf scheint sich auch zu beziehen, wenn man, wie schon Pherekydes that, den Eridanos für den Po nahm⁵³⁾. Denn indem seit den ältesten Zeiten und bis spät in das Mittelalter hinein, wie O. Müller⁵⁴⁾ und Hüllmann⁵⁵⁾ zeigen, eine Handelsstrasse aus dem Norden in

⁴⁸⁾ Plin. H. N. XXXIII, 4. vgl. Pausan. V. 12, 7. Bähr z. Herodot. I, 50.

⁴⁹⁾ J, 73. o, 460. σ, 296. Für „Goldsilber“ Plin. l. l. Ilgen h. in Ap. Del. 104. p. 224. Nitzsch Bd. II. p. 238. Passow s. v.

⁵⁰⁾ Gesner de electro veterum (Comment. Acad. Gotting. 1753. Tom. III. p. 78 sqq.). Mitlin Mineralogie des Homer. Aus d. Franz. von Rink. Königsberg 1793. 8. p. 26 — 33. Buttmann Mythologus. Bd. II. p. 337 — 363. Ukert Ueber das Elektron u. die mit demselben verknüpften Sagen. Z. f. A. 1838. no. 52 — 55. p. 425 — 452.

⁵¹⁾ Voss zu Virg. Ecl. IV. p. 165 ed. II. Welcker Aesch. Tril. p. 567. Rhein. Mus. 1833. Hft. 2. p. 238 (Kl. Schr. Bd. II. p. 17. 49.). O. Müller Etrusker. Th. I. p. 280 sqq. Archäol. § 56. Nitzsch a. a. O. p. 105. vgl. auch Abeken Mittelitalien. Stuttg. 1843. p. 271 u. v. A.

⁵²⁾ III, 115.

⁵³⁾ Pherecyd. fr. 30. p. 135 Sturz. no. 33 c. Müll. (aus dem Sch. Germanici z. v. 364. p. 133 (83)).

⁵⁴⁾ Etrusker a. a. O. vgl. Kl. Schr. II, 469.

⁵⁵⁾ Hüllmann Handelsgeschichte der Griechen. Bonn 1839. 8. pag. 76 sqq. Derselbe sucht pag. 63 — 81 darzuthun, dass

den Süden, am adriatischen Meere mündete, konnte leicht der Glaube entstehen, dass am Po der Bernstein erzeugt werde, weil der Handel ihn von dort den Griechen zuführte; ähnlich wie Arabien für das Vaterland des Zimntes galt⁵⁶⁾. Ja, Welcker hat sogar wiederholt behauptet, dass mit dem Bernstein der Odyssee die gewiss nicht jüngere uns aus Hesiod⁵⁷⁾ bekannte Fabel von seiner Entstehung aus Thränen zu den Griechen übergegangen sei, indem man nur statt des Sonnengottes selbst seine Töchter ihn ausweinen liess⁵⁸⁾. Wie denn nach nordischer Sage auch Perlen geweint werden und das Gold der Freyja Thränen heisst⁵⁹⁾ 60).

ἡλεκτρον eine Art Edelstein sei. Ähnlich schwankt die Erklärung des Bdolach (1. Mos. 2, 12) zwischen Harz (Buttmann Mythol. I, 94) u. Edelstein. Aber Edelsteine kennt Homer überhaupt nicht. Pinder de adamante p. 23.

⁵⁶⁾ Herodot. III, 111. vgl. Ukert a. a. O. p. 447.

⁵⁷⁾ Hesiod. fr. 184 Göttl. (184 Marcksch.) aus Hygin. fb. 154. p. 266 Stav. vgl. frgm. 221 Göttl. (137 Marcksch.) aus Schol. Q. 2, 326.

⁵⁸⁾ Welcker Aeschyl. Tril. p. 567. Kl. Schr. Bd. II. p. 17.

⁵⁹⁾ Grimm Deutsche Mythol. p. 281sq.

⁶⁰⁾ [In der Handschrift Lauers findet sich am Rande folgender späterer, mit Bleistift geschriebener Zusatz:] Was die Phaeaken betrifft, so wird von diesen später die Rede sein. Ich erkenne sie nicht an, als aus dem Norden stammende; wohl aber Bernstein und kurze Nächte. Die von ihnen redenden Stellen können also in keine frühere Zeit gesetzt werden als in die in welcher die Griechen durch ihre Handelsverbindungen Gelegenheit hatten den Bernstein mit der Nachricht von kurzen Nächten aus dem Norden zu beziehen. Oder was dasselbe sagen will: die Stellen mit dem Bernstein und den kurzen Nächten müssen jünger sein als die übrigen Theile der Odyssee. Doch ist hier nur von den Laistrygonen zu handeln. Wollten wir blos die Partie der kurzen Nächte, was nicht einmal geht, aus der Geschichte von den Laistrygonen entfernen, das Uebrige stehen und für alt-homerisch gelten lassen, so würde ein sehr bleiches Bild übrig bleiben. Ueberhaupt wird Jeder mit mir fühlen, dass die ganze Laistrygonengeschichte nach dem Vorgange des Polyphem nichts Auffallendes hat. Sie ist doch nur eine schwache aber deshalb auf der andern Seite in ihren Fakten quantitativ gesteigerte Kopie des Kyklopen. Nimmt man nun die kurzen Nächte hinzu, welche auf einen

Dies führt auf eine andere Betrachtung, die ebenfalls von Welcker angeregt ist. Derselbe hat in einem Aufsatze über die homerischen Phäaken und die Inseln der Seligen⁶¹⁾ nachzuweisen versucht, dass die Phäaken, die Schiffer, die sich aus dem weiträumigen Oberland, aus dem Bereiche der gewaltsamen Kyklopen, in die Abgeschiedenheit zurückzogen und fern von erwerbsamen Menschen und unzugänglich ihren Angriffen leben, den Göttern hingegen nahe stehn und in den glücklichen Himmelsstrichen, wo Elysion liegt und der Hyperboreer Land, in ewigem Frühling ein heiteres harmloses Leben führen, stets vergnügt bei Mahl und Saitenspiel und Tanz; die nur schiffen, um die in der Irre Umherschweifenden zur Heimat zu bringen; deren Schiff ohne Steuer seinen Weg von selbst findet und niemals Gefahr läuft, die Dunkelmänner am unbekannten Küstenlande, die von Dunkel umhüllt in der Nacht fahren ohne dass des Windes, der sie treibt, gedacht wird und ihren Mann in tiefem dem Tode ganz ähnlichen Schlaf zur Heimat bringen und keinem die Fahrt verweigern: nichts anderes sein können als die Fährmänner des Todes in irgend einer ausländischen entfernten Religion und Sage, die in die Hel-

jüngeren Ursprung schliessen lassen und endlich die Quelle Artakia (x, 108) welche in der Argonautensage ihre Stelle hatte; so kommt man auf die Vermuthung das ganze Bild von den Laistrygonen möge aus jüngeren Argonautenliedern entlehnt mit in die Odysseuslieder verwebt sein, eben wegen jenes interessanten und auf den fernsten Norden hinweisenden Umstandes der kurzen Nächte.

Dieser Einfluss jüngerer Argonautenlieder ist auch an dem Kirke-liede zu erkennen (x, 137 sqq. μ , 69 sqq. [Argo]). Vielleicht deshalb ist das der Laistrygonen hierher gestellt; vielleicht rührt aber auch von dem Einführen der Laistrygonen in die Odysseussage die Verknüpfung der Kirke mit den Argonauten her.

⁶¹⁾ Im Rhein. Mus. 1833. Heft 2. p. 219—283, wieder abgedruckt mit Zusätzen und einem Anhang zur Vertheidigung gegen die Einwürfe Kl. Schr. Bd. II. p. 1—79.

lenische Heldenpoesie gezogen eine schöner erfundene Bestimmung nie erhalten konnten als die, den geprüften Dulder Odysseus nach allen Irrfahrten in seine oberirdische Heimat zurück zu bringen⁶²⁾.

Die ausländische Sage, auf die Welcker sich bezieht, ist uns nach Dio Cassius und Plutarch von Tzetzes⁶³⁾, und aus eigenem Wissen von Prokopius⁶⁴⁾ überliefert. An der Küste des Oceans wohnen unter fränkischer Oberherrschaft, aber von Alters her aller Abgaben entbunden, Fischer und Ackerleute, denen es obliegt die Seelen nach der Insel Brittia, zwischen Britannien und Thule, über zu schiffen. Das Amt geht der Reihe nach um. Welchen es in jedweder Nacht zukommt, die legen sich bei einbrechender Dämmerung schlafen. Mitternachts hören sie an ihre Thüre pochen. Augenblicklich erheben sie sich, gehen zum Ufer und erblicken dort leere Nachen, besteigen sie, greifen die Ruder und fahren. Dann merken sie den Nachen gedrängt voll geladen, so dass der Rand kaum fingerbreit über dem Wasser steht. Sie sehen jedoch Niemand und landen schon nach einer Stunde, während sie sonst mit ihrem eigenen Fahrzeug Nacht und Tag dazu bedürfen, in Brittia. Angelangt entleert der Nachen sich alsogleich und wird so leicht, dass er nur ganz unten die Flut berührt⁶⁵⁾.

Man muss den Aufsatz von Welcker selbst lesen, um zu sehn mit wie viel Geist und Gelehrsamkeit er seine Meinung vorzutragen, wie glaublich er die ursprüngliche Identität dieser nordischen und der homerischen Sage zu machen weiss, und wie wahrscheinlich, dass die Vorstellungen von

⁶²⁾ Kl. Schr. II, 14 sq.

⁶³⁾ z. Hesiod. Op. et D. 171. u. z. Lycophr. 1204.

⁶⁴⁾ B. Goth. IV, 20.

⁶⁵⁾ J. Grimm a. a. O. p. 792.

Elysion ihren Grund in dem Glauben nordwesteuropäischer Völker haben. Daher hat er auch nicht wenige für sich eingenommen⁶⁶⁾, und selbst die, welche ihm widersprachen, haben es mit einiger Furchtsamkeit und mehr zweifelnd und fragend gethan⁶⁷⁾.

Wir hätten also im Homer nicht bloß die Kunde von einer Natureigenthümlichkeit des Nordens, sondern sogar einen religiösen Glauben nördlicher Völker hellenisch umgedichtet, und der Bernstein, den die homerischen Gesänge gleichfalls kennen, gäbe uns zugleich den Weg an, auf dem möglicherweise beides aus dem Norden nach Hellas gelangt sein könnte. In der That, man kann für Untersuchungen dieser Art kaum mehr Wahrscheinlichkeit verlangen, als hier geboten wird.

Und doch, wer wird die tadeln, welche nicht sofort beistimmen? nicht sofort sich überzeugen können, dass die homerische Zeit Kenntniss von dem Norden sollte gehabt haben, der noch 500 bis 600 Jahre später den Griechen das Land der fabelhaftesten Träume war. Wir werden veranlasst noch einmal genau zu prüfen.

Die kurzen Nächte der Laistrygonen zu erklären ist bloß die doppelte Möglichkeit gegeben, dass der Dichter aus Kenntniss wirklich vorhandener Zustände⁶⁸⁾ oder aus freier Phantasie von ihnen geredet hat. Wer jenes annimmt der muss mit Krates erklären; wer nicht, wird eine befriedigendere Erklärung zu suchen haben, als die von Völcker und Klausen. Ich weiss nicht, ob es die folgende sein wird. Der Dichter denkt sich die Laistrygonen weit, weit von

⁶⁶⁾ z. B. Preller Z. f. A. 1838. p. 1092.

⁶⁷⁾ Schwenck Z. f. A. 1839. no. 13. p. 109 — 112. Nitzsch a. a. O. p. XXXI sq. vgl. zu dieser u. d. vorigen Note Welcker Kl. Schr. II. p. 60 sqq.

⁶⁸⁾ vgl. Tacit. Agric. 12. Eumen. Pan. in Constant. Aug. c. 7. 9.

Griechenland entfernt, nach der Gegend zu wohin die Sonne oder der Tag wandelt; er denkt ferner dass, wenn es in Griechenland Tag ist, es auch bei den Laistrygonen Tag sei, man also in Telepylos und Hellas die Sonne zu gleicher Zeit aufgehen und den Tag über scheinen sieht. Aber in Telepylos sieht man sie länger. Der Dichter meint, dass es in jener Stadt noch nicht dunkel werden könne, wenn bei ihm zu Lande die Nacht einbricht, dass sie länger von der Sonne profitiere, weil sie dem Orte, wo die Sonne untergeht, ja so bedeutend viel näher liegt. Da er nun andererseits für Griechenland und Telepylos einen gleichzeitigen Sonnenaufgang annimmt, so trifft es sich bei den Laistrygonen, dass während noch der Schäfer von der Weide heimtreibt, schon der Rinderhirt wieder mit seiner Heerde auszieht; kaum ist die Sonne unter, so kommt sie schon wieder hervor. — Dass auch bei den Laistrygonen von einer Nacht (v. 86) die Rede ist und unerklärt bleibt, wie die Sonne oder der Tag so schnell von Westen nach Osten zurückkomme, thut meiner Erklärung keinen Abbruch. Denn $\nuύξ$ bezeichnet nichts anderes als die Zeit zwischen dem Aufgange und Untergange der Sonne, kann also auch gebraucht werden, wenn dieser Zeitraum fast gleich null ist⁹⁹). Auf den zweiten Einwurf würde vermuthlich Homer selbst die Antwort schuldig bleiben. Man muss von den Anschauungen und Vorstellungen des Volkes weder Consequenz noch Durchführung verlangen. Sie gehen bis zu einem gewissen Punkte, fassen nur einen Theil auf und wie es wohl so nach dem ersten Blicke den Anschein hat, lassen aber alle abschliessende Reflexion bei Seite und sind unbekümmert um Widersprüche, da sie selbst sich keine

⁹⁹) vgl. Völcker Hom. Geogr. § 23. p. 36. Oertel de chronologia Homerica. Comm. II. Misen. 1845. 4. p. 38sq.

machen. Und so glaube ich, dass auch Homer niemals daran gedacht hat, wie die Sonne wieder aus dem Westen in den Osten gelange. Wir hätten sonst gewiss eine Andeutung darüber erhalten, da hundertmal vom Aufgange und Untergange der Sonne die Rede ist. Erst eine spätere Zeit scheint den Glauben gebildet zu haben, dass Helios in einem Becher auf dem Okeanos zu dem Orte, von wo er am Morgen aufgeht, zurückschiffe⁷⁰⁾.

⁷⁰⁾ Dieses Sonnenbeckers wird sehr oft und schon ziemlich früh gedacht, der älteste, der ihn erwähnte, ist Peisandros (Ol. 33 = 645) bei Athen. XI. p. 469 sq.

Mimnermos (Ol. 37/45 = 632—600) bei Athen. XI. 470 A: *Μίμνερμος δ' ἐν Ναννοῖ ἐν εὐνῇ γῆσι χρυσῇ κατεσκευασμένῃ πρὸς τὴν χρεῖαν ταύτην ὑπὸ Ἡφαίστου τὸν Ἥλιον καθεύδοντα περαιούσθαι πρὸς τὰς ἀνατολὰς, ἀνισσόμενος τὸ κοῖλον τοῦ ποτηρίου.* s. fr. 12 Bergk. p. 317 sq.

Stesichoros (Ol. 37/56 = 630—550) b. Athen. XI, 469 E. (aus der Geryonis. XI, 781 A). fr. 8 Bergk.:

*Ἄελιος δ' Ὑπεριονίδας δέπας ἑκατέζανεν
χρύσειον, ὅφρα δὲ Ὀκεανοῖο περὶάσας
ἀφίκοιτο ἱερᾶς ποτὶ βένθεα νυκτὸς ἑρμηνᾶς,
ποτὶ ματέρα κουριδίαν ἰ' ἄλοχον παιδᾶς τε φίλους.*

Pherekydes aus Leros (Ol. 72 = 490) bei Athen. XI, 470 C. Macrob. Sat. V, 21 (fr. 14 Sturz. fr. 33 h. Müll.) u. Sch. Apollon. IV, 1396 (fr. 30 St. 33 h. Müll.). S. O. Müller Dor. II, 452 ed. II.

Panyasis (Ol. 72 = 490. s. Ol. 78 = 468) bei Athen. XI, 469 D. Macrob. Sat. V, 21. S. O. Müller Dor. II, 456.

Antimachos (Ol. 93 = 408) b. Athen. XI, 469 (fr. 25 Schellenb. 59 Stoll.)

Aischylos (Ol. 63, 4—81, 1 = 525—456) b. Athen. l. l. (fr. 229 p. 236 Ahr.), aus den Heliaden. — Apollod. II. 5, 10.

Dem Verf. d. Titanomachie bei Athen. XI, 470 B. („ob aus Theolytos Ὠρεῖς ist nicht deutlich.“ O. Müller Dor. I, 430. not. 1) war dieser Sonnenkahn ein Kessel.

Unter den Neuern vgl. „Casaubon. ad Athen. XI, 5. p. 789, 39. Benth. respons. ad Boyl. p. 213 ed. Lips. 1781. 8. Suchfort ad Stesichor. p. 14.“ Sturz z. Pherecyd. p. 103 sq. Heyne Obs. in Apollod. p. 161—163. Voss Mythol. Br. II, 156 sqq. „Gerhard Ueber die Lichtgottheiten auf Kunstdenkmälern. p. 9 mit Taf. I. no. 4 u. 5.“

Unsre Erklärung hat gegen die des Krates den Vorzug, dass ihr die kurzen Nächte nicht als eine blosser Merkwürdigkeit des Laistrygonischen Landes gelten, mit der der griechische Hörer nichts anfangen konnte, wenn er nicht anderweitig zugleich wusste, dass er sich deshalb Telepylos im hohen Norden zu denken habe, sondern dass durch sie jene Eigenthümlichkeit den ganz speciellen und vom Dichter beabsichtigten Zweck erhält, den Hörer zu orientieren, ihm anzudeuten in welche erschreckliche Ferne der unglückliche Odysseus verschlagen sei: da weit hinten im Westen, wo die Sonne niedergeht.

Wie wir zur Erklärung der kurzen Nächte bei den Laistrygonen auf den Norden zurückgehen müssten, wenn sie sich nicht aus griechischer Phantasie herleiten liessen, so auch mit dem Bernstein, wenn er nur im nördlichen Europa heimisch wäre. Aber er findet sich auch auf Sicilien in reicher Fülle, bei Ankona und am Giavetta in Italien, bei Alicante in Spanien, bei Sisteron an der Durance und a. a. O.⁷¹⁾. Und da wir nun aus der Odyssee die Phönizier als Seefahrer und Kaufleute kennen und wissen, dass sie namentlich in Sicilien und Spanien Niederlassungen hatten, weshalb hätten sie aus weiter Ferne holen sollen, was ihnen zur Hand war⁷²⁾? Dazu kommt, dass wir gar keinen Grund haben, die drei Stellen der Odyssee, welche des Bernsteins erwähnen, in ein graues Alter zu versetzen. Sie gehören

Creuzer Symbol. Bd. II. pag. 668. 697. O. Müller Dorier Bd. I. p. 628—630. Völcker Mythische Geogr. § 17. p. 111—114. 129. 137 (Pherekyd.). 139 sq. (Stesich.). Myth. d. Japet. p. 150 sq. Schneidewin Del. I. p. 16. II. p. 329. — Diogen. II, 57 (Leutsch. Corp. Par. I. p. 204).

⁷¹⁾ s. Ukert a. a. O.

⁷²⁾ s. Ukert a. a. O. p. 445 sq.

nicht bloß einer Partie der Odyssee an, die, nach meinem Dafürhalten, jünger ist als die Gesänge von den Irrfahrten, sondern konnten auch leicht in einer Zeit interpoliert werden, in welcher der Schmuck mit Bernstein beliebt und geachtet war und deshalb als ein passender Zierrath der heroischen Welt galt.

Was schliesslich die Phaieken betrifft, so werden wir Welcker darin Recht geben, dass jenes Volk mythisch und sein Wohnsitz Scheria nicht Korkyra ist. Aber was er weiter behauptet, so könnten wir selbst eine noch grössere Verwandtschaft zwischen jener nordischen und der homerischen Sage einräumen, als wirklich zwischen beiden stattfindet, ohne dass wir doch auf jene als den letzten Ursprung dieser zurück zu gehn brauchten. Denn wenn die Uebereinstimmung zweier Sagen jedesmal durch äussere Entlehnung erklärt werden müsste, so würden wir beinahe die ganze Odyssee als aus fremder Welt in die hellenische hineingezogen anzusehn haben⁷³⁾. Was wollten wir z. B. mit dem Polyphem machen, der ein Gegenbild der überraschendsten Aehnlichkeit in Deutschland, Ebstland und am Kaukasus hat? Sollte er daher oder dahin gekommen sein?

In einem deutschen Märchen⁷⁴⁾ erzählt ein Räuber, wie er mit seinen neun Gesellen einem Riesen in die Hände gefallen sei. Dieser trieb sie wie Schafe in seine Felsenhöhle und frass jeden Tag einen, so dass zuletzt nur noch der Räuber selbst übrig war. Da sprach er zum Riesen: „Ich sehe wohl, dass Du böse Augen hast und am Gesicht leidest, ich will Dir Deine Augen heilen, wenn Du mir mein Leben lassen willst.“ Der Riese willigte ein. Darauf that

⁷³⁾ Das haben freilich auch welche behauptet.

⁷⁴⁾ Grimm Kinder- u. Hausmärchen. Göttingen 1843. 8. no. 191. p. 471 sqq.

der Räuber Oel, Schwefel, Pech und Anderes in einen Kessel über Feuer und goss es, sobald alles siedete und der Riese sich niedergelegt hatte, diesem ins Auge und über den Leib. Der auf diese Weise Geblendete tobt und brüllt, kann aber den Räuber nicht ergreifen, der sich zuletzt in ein Widderfell steckt, das er in einer Ecke der Höhle gefunden hatte. Nun hatte der Riese die Gewohnheit, wenn die Schafe hinaus auf die Weide gehen sollten, so liess er sie vorher durch seine Beine laufen, zählte sie und bereitete sich das, welches am feistesten war, zur Mahlzeit. Der Gefangene drängte sich durch die Beine wie die Schafe thaten, als er aber gepackt und schwer befunden zum Mahle zurückbehalten werden sollte, that er einen Satz und entsprang und ward aufs Neue gefasst und so siebenmal. Da ward der Riese zornig und sprach: „Lauf hin, die Wölfe mögen Dich fressen, Du hast mich genug genarrt.“ Als der Räuber draussen war, warf er die Haut ab, rief seinem Feinde spöttisch zu und höhnte ihn. Der Riese zog einen Ring vom Finger und sprach: „nimm diesen goldenen Ring als eine Gabe von mir, Du hast ihn wohl verdient. Es ziemt sich nicht, dass ein so listiger und behender Mann unbeschenkt von mir gehe.“ Unvorsichtig nimmt der Räuber den verzauberten Ring, muss nun immer „hier bin ich“ schrein und rettet sich nur durch Abbeissen des Fingers.

Nach einer ehstnischen Sage⁷⁵⁾ kommt der Teufel um seine Augen indem ein Mann, welcher sich Issi (Selber) nennt⁷⁶⁾, ihm unter dem Versprechen neu zu giessender Augen die alten blindet. Der Teufel lief in seinem Schmerze aufs Feld, wo die Leute, die daselbst pflügten, ihn frugen:

⁷⁵⁾ Rosenplänter Beiträge zur genauern Kenntniss d. ehstnischen Sprache. Hft. VI. p. 61. u. daraus bei Grimm Mythol. p. 979 sq.

⁷⁶⁾ Der Name gemahnt an den homerischen *Ὀδύς*, sagt Grimm Myth. p. 980.

„Wer that Dir das?“ „Issi teggi (Selber thats)“ antwortete der Teufel. Da lachten die Leute und sprachen: Selber gethan selber habe⁷⁷⁾.

Das merkwürdigste Gegenbild aber zum homerischen Polyphem begegnet uns bei den Oghuziern, einen aus Türken und Tataren gemischten Volke. Die Erzählung davon hat der Geheime Legationsrath und Prälat von Diez (Halle und Berlin 1815. 8.) bekannt gemacht⁷⁸⁾. Sie lautet folgendermaassen. Ein Hirte sah bei einer Quelle Engel gelagert, die sich bei seiner Annäherung Flügel anbanden und aufflogen. Er warf seinen Mantel auf sie, ergriff eins von den Engelmädchen und that ihr Gewalt an. Als nachher das Mädchen davonflog sprach sie: „Hirte, Du hast den Verfall über die Oghuzier gebracht.“ Und so war es auch. Depé Ghöz (Scheitelaug), der Engelsingfrau und des Hirten Sohn, mit einem Auge auf der Stirn, bezeugte sich von Anfang an als ein Schrecken seiner Umgebung. Aruz, Bissats Vater, nahm ihn in sein Haus um ihn mit dem eigenen Sohne aufzuziehn. Als eine Amme ihm die Brust reichte, hatte er ihr mit einem Zuge alle Milch genommen, beim zweiten Zuge nahm er ihr das Blut, beim dritten das Leben. Man holte andre Ammen, er brachte sie alle um und musste auf andre Art ernährt werden. Inzwischen lernte er gehen und spielte mit den Knaben; aber er fing an, dem ei-

⁷⁷⁾ Mit einer auch im Deutschen sich findenden sprichwörtlichen Redensart, Grimm Mythol. p. 420. not. Eine ganz andre Sage aber gleichfalls mit der Pointe selber gedän theilt mit Ad. Kuhn in Haupt Z. f. Deutsch. Alterth. IV, 2. (1844) p. 393.

⁷⁸⁾ „Der neuentdeckte oghuzische Cyklop verglichen mit dem homerischen u. s. w. — v. Diez giebt in dieser Schrift aus dem Manuscript eines Buches, welches lange vor 1280 abgefasst ist (Diez p. 11) und eine Reihe von 12 histor. Erzählungen über Unfälle und Heldenthaten oghuzischer Fürsten enthält, die achte Erzählung betitelt „es wird beschrieben wie Bissat den Depé Ghöz getödtet hat.“

nen die Nase abzufressen, dem andern die Ohren und da Schläge hiergegen nichts fruchteten, so jagte ihn Aruz endlich fort. Darauf kam seine Mutter, steckte ihm einen Ring an den Finger und sprach: „Sohn, an Dir soll kein Pfeil haften und Deinen Leib soll kein Säbel schneiden.“ Demnächst ward Depé Ghöz ein grosser Strassenräuber und frass von den Oghuziern wen er fasste. Diese thaten sich also zusammen und gingen auf ihn los, aber sie konnten ihm nichts anhaben und er schlug sie mit Bäumen todt. Am Ende verglichen sie sich mit ihm, täglich zwei Menschen und 500 Schafe zu liefern. Das war Depé Ghöz zufrieden; nur noch zwei Leute verlangte er, die ihm sein Essen anrichteten. So blieb es eine Zeit lang, bis Bissat sich entschloss den Riesen zu bestehn. Er kam an dem Felsen an, wo Depé Ghöz wohnte, fand ihn vor der Thür sich sonnen und schoss einen Pfeil auf ihn ab. Aber der Pfeil zerbricht, desgleichen ein zweiter. Der Riese denkt: „was quält mich hier eine Fliege.“ Als ihm aber vom dritten Pfeil ein Stück vor die Füsse fällt springt er auf, greift und schüttelt den Bissat, führt ihn in die Höhle und steckt ihn in einen Stiefel indem er seinen Dienern befahl, ihm den Gefangenen zum Abendessen zu braten. Darauf schief Depé Ghöz ein. Bissat aber schlitzte mit seinem Messer den Stiefel auf und fragte die Diener, wodurch er den Tod des Unholdes bewirken könnte. Sie antworteten: „ausser dem Auge hat er kein Fleisch an sich.“ Bissat trat zum Riesen, hob das Augenlied auf und sah, dass das Auge von Fleisch war. Da hiess er die Diener das Schlachtmesser glühend machen, welches er dem Depé Ghöz so ins Auge stiess, dass vom Gebrüll des Geblendeten Berge und Felsen widerhallten. Bissat mischte sich unter die Schafe der Höhle. Depé Ghöz wurde das gewahr, setzte den einen Fuss auf die eine Seite des Eingangs, den andern auf die andre und liess so die

Schafe einzeln durch seine Füße gehn. Inzwischen hatte Bissat einen Widder geschlachtet und sich in das Fell gesteckt. So kam er vor Depé Ghöz, welcher alsbald merkte, dass sein Feind in dem Felle war. Er sprach: „O kleiner Widder, Du hast gewusst, dass ich durch mein Gesicht umkommen soll. Dafür will ich Dich nun auch so sehr an die Wand der Höhle schlagen, dass Dein Schwanz sie umstürzen soll.“ Und damit fasste er des Bockes Kopf bei den Hörnern um seine Drohung wahr zu machen. Aber das Fell blieb in seiner Hand, Bissat hingegen sprang zwischen den Hüften durch und entkam. Depé Ghöz fragte: „Sohn, bist Du befreit.“ Bissat antwortete: „Mein Gott hat mich befreit.“ Sprach der Riese: „Hah Sohn, nimm den Ring, welchen ich am Finger trage, so sollen Pfeil und Schwerdt Dir nicht schaden.“ Als Bissat den Ring genommen dringt Depé Ghöz mit einem Messer auf ihn ein, um ihn zu tödten. Doch gelingt es ihm damit eben so wenig als mit andern Versuchungen und er wird endlich von Bissat getödtet.

Man sieht leicht wieviel auffallende Uebereinstimmung diese Sagen theils im Allgemeinen theils in einzelnen ganz besondern Zügen mit der homerischen Erzählung von Polyphem zeigen und weit mehr Uebereinstimmung als selbst Welckers Scharfsinn und Kombinationen in die britonische und phaekische Sage zu bringen vermocht haben. Gleichwohl, denke ich, wird Niemand darauf verfallen, das Original des griechischen Kyklopen im Norden oder Osten zu suchen. Herr v. Diez⁷⁹⁾ meinte, Homer habe die Fabel vom Depé Ghöz wahrscheinlich auf seinen Reisen in Asien gehört, vielleicht von einem Stamme der Oghuzier, der, wer wisse unter welchem Namen, unter den Bundesgenossen des Pria-

⁷⁹⁾ a. a. O. p. 21 sq.

mos gewesen sei! Eher könnte man umgekehrt eine Kopierung des Polyphem in dem oghuzischen Riesen annehmen. Denn das Buch, welches uns die Sage von Depé Ghöz erzählt, kennt Kriege mit den Griechen an der Südseite des schwarzen Meers; griechische Herrschaft hat ja eine geraume Zeit über Asien gewaltet ⁶⁰⁾, und bereits 500 Jahre vor Abfassung jenes Buches gab es Uebersetzungen des Homer ins Syrische ⁶¹⁾, Armenische ⁶²⁾, Persische ⁶³⁾. Aber auch diese Annahme scheinen die vielen individuellen und mit dem deutschen Märchen stimmenden Züge der Oghuzischen Sage zurückzuweisen.

Wenn wir so weder die Phaieken noch den Bernstein und die kurzen Nächte der Laistrygonen aus dem Norden kommen zu lassen nöthig haben und somit die scheinbarsten Argumente für eine Bekanntschaft der Griechen mit jenen nördlichen Gegenden zu Homers Zeit fallen, so dürfen wir wohl mit Zuversicht die Behauptung aussprechen, dass die Annahme einer solchen Bekanntschaft wenigstens für die homerische Zeit auf Illusionen ruht, die erklärlich und verzeihlich, aber nichts desto weniger von der Wissenschaft zurückzuweisen sind.

⁶⁰⁾ Humboldt Kosmos II, 183 sq.

⁶¹⁾ Von Theophilus von Edessa (gest. 785). Abulfaradsch. hist. dynast. ed. Pocock. Oxon. 1663. 4. p. 26, 40 u. 400 der lat. Uebers. Oelsner de l'influence de Mohamed. p. 132 sq. not. 1. J. G. Wenrich de auct. Graec. vers. et comment. Syr. Arab. Armen. Pers. Lips. 1842. 8. P. II. § 51 p. 73 sqq.

⁶²⁾ Wenrich p. 76.

⁶³⁾ Aelian. V. H. XII, 48. Villoison Prolegg. p. XLIII. not. 1. Wenrich p. 76 sq. not. 9.

System der griechischen Mythologie

von

Julius Franz Lauer.

Prolegomena und die griechischen Himmelsgötter.

Nebst Anlagen.

Berlin, 1853.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

Litterarischer Nachlass

von

Julius Franz Lauer.

Zweiter Band. Zur Mythologie.

Herausgegeben

von

Hermann Wichmann.

Berlin, 1853.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

In dem Vorwort zu dem ersten Bande dieses litterarischen Nachlasses haben die Herren Theodor Becard und Martin Hertz über Leben und Bildungsgang Lauers Mittheilungen gegeben, die es mit Rücksicht auf diejenigen Leser, denen der erste Band nicht bekannt ist, angemessen erscheint hier unter Einfügung einiger Ergänzungen kurz zu wiederholen.

Im Jahre 1819 zu Anklam geboren kam Lauer, nachdem er seine erste Bildung auf dem damaligen Progymnasium seiner Vaterstadt erhalten, im Jahre 1834 auf das Gymnasium zu Neu-Ruppin. Nicht leicht sich Anderen anschliessend lebte er schon damals in einer eigenen geistigen Welt. Heimathsliebe war für sie das belebende Element; zu der tiefen Innigkeit, mit der Lauer an dem elterlichen Hause hing, gesellte sich die wachsende Freude an den Sagen und der Geschichte Pommerns, und über die heimische See hinüber, die mit ihren Wogen und Wassergeistern vor ihm lebte, fesselte seinen Blick die großartige Mythenwelt

des für ihn seelenverwandten Nordens. Mehrere Jahre vorzugsweise in diesen durch sein Gemüthsleben beherrschten Kreisen verweilend und mit Liebe sich in ihnen ansiedelnd gewann Lauer in der letzten Zeit seines Aufenthalts auf dem Gymnasium eine neue Richtung, die mit der Entwicklung seines Characters im engsten Zusammenhange stand. Eine Zeit lang aus seiner Zurückgezogenheit herausgetreten wurde er bald des Gegensatzes inne, der zwischen der Unruhe seines geistigen Lebens und der früheren Stille desselben bestand; und erschreckt durch diese Wahrnehmung arbeitete er mit Beharrlichkeit daran sich innerlich zu concentriren. Es geschah dies, indem er die jenem Streben entsprechende Ansicht ausführlich zu begründen suchte, daß in der Odyssee der Kampf des nach sittlicher Reinheit und fester Beherrschung seines Inhalts ringenden Geistes gegen die mit zauberischem Reiz ihn verlockende und verwirrende Macht des Naturlebens dargestellt sei; und wie er einmal mit bewegter Stimme die Sehnsucht des Odysseus den Rauch von dem Dache seines Hauses aufsteigen zu sehen auf das dem Geiste innewohnende Verlangen bezog in einer über die Wirren der Außenwelt erhobenen inneren Welt als in seiner Heimath zu leben, so fand er für sich diese Heimath durch die strenge Verfolgung jenes Grundgedankens, die ihm ebensowohl eine feste Stellung zu dem Leben gab, als sie ihn mehr und mehr sich in die Fragen über Inhalt und Entstehung der Homerischen Gesänge

vertiefen und zu dem Entschluß gelangen liefs die Erforschung dieser Fragen zu einer Aufgabe seines Lebens zu machen. Erst hiermit entschied er sich für das Studium der Philologie.

So in den Hauptrichtungen seines Lebens bestimmt bezog Lauer zu Michaelis 1838 die Universität Berlin, die er für das Jahr 1840—44 mit Leipzig vertauschte um dann nach Berlin zurückzukehren. Dafs er das sittliche Prinzip seines Lebens, den Kampf gegen die Natur, auch in dem Widerstande gegen einen stets kränkenden Körper zu bethätigen hatte, konnte ihn zwar auf Zeiten hemmen, erhöhte aber nur den Ernst seines Strebens nach wissenschaftlicher Ausbildung. Seine Beschäftigung mit Homer, an die sich mehr und mehr die Erforschung der griechischen Sage schlofs, bildete den Mittelpunkt seiner Studien; neben den übrigen Disciplinen der Alterthumswissenschaft waren es deutsche Sage und Geschichte, alt- und mittelhochdeutsche Sprache und Poesie, denen er ein lebhaftes und innerliches Interesse zuwandte; und neu angeregt durch die ethische Richtung und die reiche Phantasie seines Lehrers und Freundes Stühr zog er mit andauernder, späterhin wachsender Liebe die Mythologie in den Kreis seiner Beschäftigungen. So sehr aber Lauer bestrebt war den Umfang seines Wissens zu erweitern, ein noch größeres Gewicht legte er darauf demselben Klarheit und Zusammenhang zu geben; und dies Bestreben, das ihn bei all' seinen Studien leitete, obwohl und weil mit denselben sein reiches

Gemüthsleben auf das Engste verflochten war, gab sich während der ersten Jahre seiner akademischen Studienzeit auch in der besondern Weise kund, wie er die mit Freunden gepflogenen Unterhaltungen verwerthete. Hatte nämlich der Verlauf eines Gespräches in ihm einen fesselnden Eindruck zurückgelassen — und es war dies nichts Außergewöhnliches, da er nicht blofs in hohem Grade anregend war, sondern auch mit seltener Hingabe an die Sache den ihm entgegen kommenden Anregungen zu folgen und in der lebendigen Verknüpfung der eigenen und fremden Gedanken einen gemeinsam durchlebten und durchdachten Inhalt zu Tage zu fördern wufste —, so begnügte er sich nicht damit am Schluß des Gespräches auf den Gang desselben zurückzublicken um sich der Einheit desselben bewußt zu werden; vielmehr unterliefs er nur selten die Unterhaltung nach ihrem ganzen Verlaufe in ein vorzugsweise für diesen Zweck bestimmtes Tagebuch einzutragen. Theils Freude an dem neu gewonnenen Inhalt, der noch einmal durchlebt und festgehalten sein wollte, theils und mehr noch das Interesse daran das Gespräch in seinen Uebergängen zu überschauen, die Fäden desselben blofs zu legen und zusammenzufassen, veranlafsten ihn zu diesen bei seinem treuen Gedächtnifs schnell absolvirten Uebungen.

Aber jenes auch späterhin bei reicherer Entwicklung mit Beharrlichkeit verfolgte und stets festgehaltene Streben Lauers seinen Geist zu klären und den Inhalt

desselben sich zu anschaulichem in sich zusammenhängendem Bewußtsein zu bringen war bei ihm sehr weit entfernt der innerlichen Erfassung der Objecte Abbruch zu thun; vielmehr hatte es den Zweck ihn desto leichter die Adern auffinden zu lassen, die zu dem Lebenspunkt der Dinge führten, und dem Leben, das sie in ihm gewannen, eine klar ausgeprägte durch ihre eigenen Gesetze bestimmte Gestalt zu geben. Denn mehr und mehr produzierend wurde das Wachsthum Lauers; und wie sehr er, fern von jeder äußerlich reflectirenden Leitung dieses Wachstums, den inneren Gesetzen desselben nachlebte, das offenbarte sich auch darin, daß er niemals ausschließlich einen Zweig seiner produzierenden Thätigkeit pflegte, bis er Früchte von ihm gewinnen konnte; sondern wenn in weiterer Entfaltung neue Sprosse hervorkamen, so mußte er diesen erst so weit seine Aufmerksamkeit widmen, daß sie Kraft genug gewannen um späterer Pflege harren zu können. Wie aber bei diesem stillen von sinniger Hand geförderten Wachsen die innere Welt, auf welche der Achtzehnjährige wie auf seine Heimath geblickt hatte, sich auch mit reichem Leben füllte, wird die folgende Angabe der Plane darthun, deren Ausführung er im Verlauf seiner Entwicklung theils begann, theils durch Ansammlung umfangreichen Materials vorbereitete.

Im Jahre 1843 veröffentlichte Lauer eine Abhandlung, mit der er in ehrenvoller Auszeichnung die philosophische Doctorwürde der hiesigen Universität

erworben hatte, betitelt: „Quaestiones Homericae. Quaestio prima: de undecimi Odysseae libri forma germana et patria.“ Ihr Zweck war nachzuweisen, daß die *Nekyia* ursprünglich ein für sich bestehendes Lied gewesen und in Boiotien entstanden sei. Diese Schrift gab ihrem Verfasser mit der Anerkennung, die sie ihm von Seiten hervorragender Vertreter der Philologie eintrug, eine fördernde Ermunterung auf der von ihm betretenen Bahn fortzuschreiten. Noch in demselben Jahre erschienen in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (II. November No. 88 fg. und December No. 113 fg.) zwei Recensionen, über die Schrift von Zell die Iliade und das Nibelungenlied und den I. Band von Hoffmanns Quaestiones Homericae; aber es trat auch mehr und mehr neben den Homerischen Studien die Mythologie hervor, wie die in derselben Zeitschrift (1844, II. November No. 93 — 95 und 1845 II. November No. 84 — 83) enthaltenen Beurtheilungen von Sommers Abhandlung de Theophilicum diabolo foedere (diesem Bande als Anlage beige-fügt) und Eckermanns Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie darthun. Zugleich fiel in diese Zeit der Vorbereitung auf die Habilitation neben anderen Planen, die sich herausarbeiteten, entsprechend dem eigenen Bildungsgange Lauers und in weiterer Verfolgung des in demselben begründeten Strebens die Geschichte des inneren Lebens der Völker und namentlich der Griechen zu erfassen, die andauernde mit der Sammlung vielen Materials für diesen Zweck ver-

bundene Beschäftigung mit einer Ethik der Griechen. Im April 1846 habilitirte Lauer sich an der hiesigen Universität mit einer Abhandlung „Untersuchungen über die Bedeutung der Odysseussage“, an die sich eine vor der Fakultät gehaltene Vorlesung „über die angeblichen Spuren einer Kenntnifs von dem nördlichen Europa im Homer“ und eine Antrittsvorlesung „über die Bedeutung des mythologischen Studiums mit besonderm Bezug auf die wissenschaftlichen Forderungen der Gegenwart“ reihten. Seine Vorträge bezogen sich auf die epische Poesie der Griechen mit vorzugsweiser Berücksichtigung der Homerischen Gesänge und auf griechische Mythologie; eine Vorlesung über die dramatische Poesie der Griechen war angekündigt, konnte aber nicht gehalten werden, weil Lauer damals durch seinen Körperzustand genöthigt war Berlin zu verlassen. Vorträge über die griechischen Privatalterthümer sollten zunächst sich anschließen. (Der von Lauers Streben nach einer auf wissenschaftlichen Prinzipien beruhenden Darstellung zeugende Plan zu diesen Vorträgen ist in der untenstehenden Note mitgetheilt *.) Daneben aber

) Erstes Buch. Die Wohnlichkeit der griechischen Familie.)

Abchnitt 1. Das Land. a) Gestalt

b) Fruchtbarkeit } in specie Athen und
c) Klima } Sparta.

*) Die Wohnung ist bei Gründung der Familie das erste (οἶκον μὲν πρῶτιστα γυναῖκά τε Hes. O. D. 405.), die Bedingung und Voraussetzung derselben. Daher fragt bei Theocr. Id. 27, 35 die Jungfrau ihren Daphnis: *τεύχεις μοι θαλάμῳς, τεύχεις καὶ δῶμα καὶ αὐλᾶς*; worauf er antwortet: *τεύχω σοι θαλάμῳς*. Darum heisst der *θαλάμῳς* in desselben Theocrit. Brautlied auf Helena (Id. XVIII, 3) *νέογραπτος*; vergl. des Protesilaos *δόμος ἡμιτελής* B, 701; Menelaos macht des Euphorbos Frau zur Wittwe *μυχῶ θαλάμοιο νέοιο* P, 36.

beabsichtigte er die Hauptresultate seiner Homerischen Studien in einer umfassenden bis auf die Gegenwart geführten Geschichte der Homerischen Poesie zusammenzufassen, von der die ersten zwölf Bogen noch bei seinen Lebzeiten gedruckt wurden; ihr sollte eine Sammlung auf Homer bezüglicher Aufsätze folgen, von denen Einiges in den ersten Band seines Nachlasses aufgenommen ist.

Abschnitt 2. Die Städte. Im Allgemeinen: Gröfse. Burg und Unterstadt. a) Plätze [α . Baustellen, β . Märkte]. b) Mauern. c) Strafsen. [α . Pflaster, β . Rinnsteine]. d) Gebäude [α . heilige, β . öffentliche (Rathhaus. Zeughaus. Leschen. Hallen. Börse. Theater. Odeen. Gymnasien. Statuen. Bäder. Gasthäuser.) γ . private]. e) Gärten. f) Grabstätten. g) Acker. h) Wege. i) Wasserbauten.

Abschnitt 3. Dörfer.

Abschnitt 4. Hausgeräthe.

Zweites Buch. Die Gründung der griechischen Familie. [Neben der Ueberschrift dieses Buches fanden sich am Rande die Notizen: Fr. Osann de caelibum ap. vett. conditione Comm. I. Giess. 1827. vgl. O. Müller Dor. II, 280.]

Abschnitt 1. Die Liebe. Kap. I. Der Ausdruck. Kap. II. Die Erforschung. Kap. III. Die Erweckung [A. Tränke, B. Zauberei]. Kap. IV. Die Beschwichtigung [A. Mittel, B. Zauberei].

Abschnitt 2. Die Verlobung. Kap. I. Personen. Kap. II. Gebräuche.

Abschnitt 3. Die Hochzeit. Kap. I. Vor der Hochzeit [Opfer.] Kap. II. Der Hochzeitstag [A. Zeit desselben. (a. in Bezug auf das Alter der Brautleute, b. in Bezug auf die Jahreszeit.) B. Feier desselben (a. das Lied, b. Abholung der Braut, c. das Hochzeitsmahl, d. das Brautgemach.)] Kap. III. Nach der Hochzeit. [A. Der erste Tag. B. Der zweite Tag. C. Der dritte Tag.]

Drittes Buch. Das Leben der griechischen Familie.

Abschnitt 1. Die Erhaltung des Lebens. Kap. I. Nahrung. [A. Erwerb der N. (a, unmittelbar (1. Ackerbau. 2. Gar-

Nach Vollendung dieser Homer betreffenden Werke wollte Lauer sich ganz der Erforschung der griechischen Mythologie hingeben, die in seinem geistigen Leben nach und nach den Vorrang vor Homer erworben hatte und von der er noch einige Monate vor seinem Tode äufserte, dafs die Beschäftigung mit ihr seiner Geistesanlage doch mehr zusage, als diejenige mit Homer. Die Mythologie zu einer Wissenschaft zu erheben war sein Ziel; und wie sehr er in dem Streben nach Erreichung desselben der inneren Nöthigung nachgab,

tenbau. 3. Jagd. 4. Fischerei.) b, mittelbar (Handel 1. zu Lande, 2. zu Wasser.) B. Bereitung der N. (a, Geräth. b, Personen. c, Art und Weise). C. Genufs der N. (a, gewöhnliche Mahlzeiten (1. wann? 2. wie?) b, Feten. (1. Geburtstage. 2. Todtenfeier. 3. Abreise oder Rückkehr eines Freundes.) c, Fest- und Opferschmäuse. d, Picknicks. (1. *δεῖπνον ἀπὸ συμβολῶν*. 2. *ἔρανος* oder *δεῖπνον ἀπὸ σπυρίδος*.) e) öffentliche Mahlzeiten (1. des Staats, 2. der Phratie, 3. der Phyle.) D. Entfernung der N.] Kap. II. Kleidung [A. Stoffe. (a. Felle, b. Wolle, c. Leinwand, d. Baumwolle, e. Seide.) B. Form. (a. Kopf, b. Hals, c. Brust, d. Leib, e. Brust und Leib, f. Beine, g. Füfse, h. Arme, i. Hände.) C. Verfertigng. (a. Geräth, b. Personen.)]

Abschnitt 2. Der Inhalt des Lebens. Kap. I. Kinderleben. [A. Gebart. B. Erziehung.] Kap. II. Jugendleben. [A. Knaben. B. Mädchen.] Kap. III. A. Männerleben. B. Frauenleben. Kap. IV. Greisenleben.

Viertes Buch. Die Auflösung der griechischen Familie.

Abschnitt 1. Die freiwillige Auflösung. 1. Wegen Unverträglichkeit. 2. Kinderlosigkeit. 3. Ehebruch. 4. Verweigerung der ehelichen Pflicht.

Abschnitt 2. Die unfreiwillige Auflösung. Kap. I. Die politische. [A. Wegen zu naher Verwandtschaft. B. Wegen unterlassener Verlobung.] Kap. II. Die natürliche. [A. Krankheit. B. Tod. C. Begräbnis.]

welche die Sachen auf ihn üben, das erhellte aus seinem steten und ernstesten Bemühen das System, welches er sich allmählig herausbildete, nicht äußerlich festzustellen, sondern durch fortgesetztes Aufsuchen der sich aus der Mythologie selbst ergebenden Principien immer sachgemäßer zu gestalten. Man wolle dies festhalten bei der Beurtheilung der Form, welche das in diesem Bande zu einem Theil gegebene System hat; sie bildet nur einen Abschnitt in dem Werden jenes Systems, keinen vollständigen Abschluß desselben in Bezug auf diesen Theil. Auch war es Lauers Absicht auf diesem Gebiete nur allmählig mit Veröffentlichungen vorzugehen; zunächst, und zwar etwa um die jetzige Zeit, sollte „Pallas Athene. Eine mythologische Untersuchung“ erscheinen, dann nach einem Zwischenraum, in welchen er eine Abhandlung „Ansichten über einige Punkte aus der Urgeschichte der Menschheit“ fügen wollte (auch sammelte Lauer für eine in späterer Zeit zu haltende Vorlesung über die Urgeschichte Europas) „ein System der griechischen Mythologie“; und diesem beabsichtigte er nach Voraufsendung der oben erwähnten griechischen Ethik ein den „Untergang des Heidenthums und das Fortleben desselben im Christenthum“ betreffendes Werk folgen zu lassen. (Andeutungen über seine Auffassung des zuletzt genannten Gegenstandes enthält die in der Anlage befindliche Recension von Sommers Schrift). Den Schluß seiner Plane bildete eine „Physiologie der Sage.“ Aber aus der stillen und emsigen

Arbeit an der Vollendung und Herausbildung dieser großen Entwürfe wurde der eben erst Dreißigjährige durch den Tod hinweggenommen. Nur wenige Monate mit einer Gattin verbunden, an welche ihn seit lange eine Neigung gefesselt, die einen verklärenden Schimmer über die Blütenwelt seines Geistes breitete, erlag er im März 1850 in seiner Heimath einem unheilbaren Herzleiden. —

Der erste im Jahre 1851 erschienene Band von seinem litterarischen Nachlaß enthält außer dem noch unter seiner eigenen Leitung Gedruckten als theilweise Fortsetzung der Geschichte der homerischen Poesie Abschnitte aus der oben erwähnten Habilitationsschrift und einem Aufsätze „Homer und die Kreophylie“ nebst vier Aufsätzen unter dem Titel „Homerische Studien.“ Das Ganze in dem von den Herausgebern Angefügten nur auch äußerlich zum Abschlusse Gediehenes enthaltend hat in der Zeitschrift für die Oesterreichischen Gymnasien 1851. S. 864—867 von dem Hrn. Prof. G. Curtius, in der Berlinischen Zeitschrift für das Gymnasialwesen 1852. S. 475—478 von dem Hrn. Dir. Gottschick und in dem Litterar. Centralblatt für Deutschland No. 38, S. 630 f. eine anerkennende Beurtheilung gefunden. Diesem zweiten Bande verhielt Stühr unter Aeußerungen reicher Liebe zu dem verbliebenen Freunde einleitende Worte voranzusenden, wobei er den Wunsch äußerte, daß nichts von demjenigen, was in Lauers Papieren gegen ihn gesagt sei, unterdrückt oder gemildert werden möchte. Mit Lebhaftigkeit erwähnte er

Lauers nach seinem Urtheil treffender Vergleichung der Athene und der Valkyrien; er wollte hierüber in der Vorrede sich auslassen neben genauerem Eingehen auf die geschichtliche Verbindung des scandinavischen Nordens mit dem griechischen Reiche und mit Beibringung von Beweisen für ein früheres Bestehen dieser Verbindung, als bisher angenommen worden. Aber wie Lachmann, der die Vorrede zu dem ersten Bande zu schreiben unternommen hatte, folgte auch Stühr nach Jahresfrist dem voraufgegangenen Freunde. Möchte die litterarische Hinterlassenschaft des edlen und reichbegabten Mannes bald veröffentlicht werden, so weit sie schon jetzt veröffentlicht werden kann. —

Das für diesen zweiten Band von Lauers litterarischem Nachlaß benutzte Material bestand aus einem zu Vorlesungen während des Winterhalbjahres 1847/8 geschriebenen Hefte Lauers, an welches sich reichhaltige Collectaneen lehnten, aus einer besonderen im Auszuge und mit theilweisen Aenderungen in dies Heft aufgenommenen Abhandlung über Athene und zwei während der Vorlesung im Winterhalbjahr 1849/50 nachgeschriebenen zum Theil mit Unterbrechungen bis ziemlich zum Schluß der Athene, d. h. zum Schluß der Vorlesung reichenden Heften, für deren bereitwillige Mittheilung den Hrn. Holm aus Lübeck und Botson in Danzig der Herausgeber nicht unterlassen könnte hier seinen Dank abzustatten, wenn nicht die Rücksicht auf das freundschaftlich Verhältniß, in welchem namentlich der Letztgenannte zu Lauer stand, ihm dies untersagte. Außer dem

bezeichneten Material waren schriftliche Aufzeichnungen, welche der Herausgeber während mündlicher Mittheilungen Lauers sich gemacht hatte, deshalb mit zu benutzen, weil Lauer bei diesen Mittheilungen manche in den nachgeschriebenen Heften nicht erwähnte Punkte nach seinem Urtheil besser gefaßt hatte, als in dem Heft und der erwähnten größern Abhandlung. Ersteres war in der Einleitung und den beiden ersten Kapiteln der Prolegomena fast durchgängig mit Sorgfalt ausgearbeitet, dagegen von hier ab, namentlich aber in dem dritten Hauptabschnitt (die griechische Götterwelt. I.) hauptsächlich andeutungsweise; dasselbe war, jedoch in geringerem Grade, bei der Abhandlung über Athene der Fall. Für den Inhalt gaben, was die Deutungen anlangt, die nachgeschriebenen Hefte oft werthvolle Ergänzungen; auch boten selbst in dieser Beziehung die Collectaneen Manches dar, was aber, weil sie älter waren, nur dann benutzt wurde, wenn es mit dem Uebrigen übereinstimmte. In Betreff der Form durfte der Herausgeber, so sehr es sein Bestreben war auch hierin das Eigenthümliche beizubehalten, sich die kurze sprachliche Ausführung von Gedanken, die häufig nur durch ein oder ein Paar Worte angedeutet waren, oder die Vornahme von Aenderungen nicht versagen. Dies Letztere auch deswegen nicht, weil in dem erwähnten Hauptabschnitte die Anordnung des Stoffes bei der Darstellung der einzelnen Gottheiten einer durchgreifenden Umgestaltung unterworfen werden mußte. Lauer hatte nämlich während der letzten Vorlesung zum Ge-

brauch seiner Zuhörer einen zum Theil erst nach seinem Tode gedruckten, die frühere Anordnung wesentlich ändernden „Grundrifs zu Vorlesungen über ein System der griechischen Mythologie“ entworfen, unter Vorbehalt einer späteren Umarbeitung des Hefes nach demselben. Dieser Grundrifs reichte gedruckt bis zur Athene einschließlic I, b (Herrin der Gewässer) und konnte von da ab für die Darstellung dieser Gottheit aus einem Entwurf mit Zuhülfenahme des von Herrn Dr. Botson nachgeschriebenen Hefes ergänzt werden. Das Folgende blieb in der Anordnung ungeändert, nur daß die Korybanten, Telchinen u. s. w., welche ursprünglich bei dem Kretischen Zeus im Anschluß an die Kureten behandelt waren, hierhergenommen wurden, weil an der betreffenden Stelle des Hefes angedeutet war, daß sie von dort ausgeschieden werden sollten. — Bei all' diesen durch die Verschmelzung und Umordnung des Stoffes und die vorgefundene Form der Bearbeitung desselben gebotenen Aenderungen hat jedoch der Herausgeber es sich zur strengen Pflicht gemacht, das Sachliche von denselben unberührt zu lassen; weder Einschaltungen noch Ausführungen wurden vorgenommen. Auch erschien es in einzelnen Fällen geboten Widersprüche, wie sie in einem allmählig entstandenen Hefte natürlich sind, unausgeglichen zu lassen, wenn nämlich eine Ausgleichung derselben nur möglich war durch Entfernung von Urtheilen, die an ihrer Stelle eine Berechtigung hatten. In dieser Beziehung möge, um ein Beispiel

hervorzuheben, auf den theilweisen Widerspruch hingedeutet werden, der zwischen dem auf S. 75 wie an andern Stellen und dem auf S. 84 über den Character der Erdkulte Gesagten stattfindet. — Wie schwer übrigens bei derartigen Zusammenstellungen die gewissenhafte Befolgung des Gesetzes ist, dafs jede auch die unbedeutendste Ausführung unterbleibe, erhellt von selbst; und es war daher dem Herausgeber lieb, dafs der von Interesse für die Sache erfüllte Neffe Lauers, Herr Cand. med. Stropp, sich um deswillen der Aufgabe unterzog das Heft und die Abhandlung über Athene in Verbindung mit den redactionellen Anordnungen abzuschreiben, weil dies die Nöthigung gab, die Gründe für alle nur irgendwie bedeutungsvollen Anordnungen schriftlich zu entwickeln.

Obgleich in dem Heft von den Erdgottheiten noch in kurzen Skizzen Ge, Rhea, Dione und Aphrodite (Eros) behandelt und die ausführlichere Darstellung der Hera begonnen war, so erschien es doch angemessener hiervon nichts mehr aufzunehmen. Die Reihenfolge, in welcher die übrigen Erdgottheiten dargestellt werden sollten, giebt eine Skizze in folgender Weise an: *Ἥρα (Εἰλείθυια. Ἥβη (Γανυμήδα, Δία. — Γανυμήδης) Χάρις, Χάριτες. Ὠραι. Μοῖραι* (sie haben grosse Verwandtschaft zu den weisen Frauen, Feen, Nornen.)) *Δημήτηρ (Περσεφόνη (Εὐρώπη. Θέμις. Ἐριννύες (Κῆρ. Ἄτη). Νέμεσις. Ἀδρήστεια. Τύχη)). Ἑστία. Μῆτις. Μνημοσύνη. Μαῖα. Εὐρυνόμη u. A.*

Von Heroinen, die ursprünglich Erdgottheiten waren, gehören hierher, auſſer Jo (s. Hera) Dia u. A. früher zu erwähnenden: Danae, Niobe, Semele, Alkmene, Leda und viele Andere, deren Betrachtung jedoch der Heroologie mehr ansteht, als der Mythologie, weil diese Heroinen nur als solche, nicht mehr als Göttinnen, Bedeutung haben. [Vergleiche über die Umwandlung von Mythen in Sagen Lauers Geschichte der homer. Poesie p. 131 sqq.] — *Πλούτων, Ἄιδης* ff. (*Πλοῦτος. Ἄδμητος*) *Διόνυσος. Θάνατος. Χάρων. Κέρβερος*. Die Inseln der Seligen. Der Glaube an die Unsterblichkeit. Die Mysterien. Theologische Spekulation. Untergang und Fortleben des Heidenthums. — Die Skizze für die in zweiter Stelle zu behandelnden Wassergottheiten war nicht in gleichem Grade festgestellt; für diese wie für die Erdgötter waren indeß die Collectaneen in derselben Vollständigkeit vorhanden, wie für die Himmelsgötter.

Auch in diesem ersten Theil der griechischen Götterwelt lieſſen mehrere Abschnitte sich nur in einer Skizze geben. Zunächst im zweiten Kapitel der Einleitung, die Litteratur der griechischen Mythologie, über welche sich zwar noch besondere aber nur Theile betreffende Ausarbeitungen vorfanden. Das hier Gegebene ist wörtlich dem Grundriß entlehnt. Dasselbe ist der Fall mit dem ersten Kapitel des besondern Theils der Prolegomena (S. 118), von welchem ebenfalls nur Bruchstücke vorhanden waren. Die Unterabtheilung dieses

Kapitels „das Land der Griechen“ veranlaßt zu der Erwähnung, daß Lauer eine Geographie zur Mythologie vermißte, in welcher der Character der Natur von Seiten ihres Einflusses auf die Erzeugung heidnisch-religiöser Vorstellungen genau dargelegt würde. Zur Erweiterung dieser Andeutung diene das von Lauer über den Character des Aegyptischen Landes Zusammengestellte. — Die Vorträge über die Sonnen- und Mondgötter waren in den nachgeschriebenen Heften nur mit starken Unterbrechungen aufzeichnet, weshalb viele Partien fast nur nach der Skizze des Grundrisses gegeben werden konnten. Aber diese und andere Lücken in dem vorhandenen Material durften den Herausgeber nicht bestimmen, den Entschluß zur Veröffentlichung des in diesem Bande Enthaltenen aufzugeben. Denn zu dem Wunsche des verbliebenen Freundes gesellte sich die freudige Ueberzeugung, daß auch diese zu Trümmern gewordenen Anfänge eines großen Baues Zeugnifs ablegen würden von dem tiefen und klaren Geiste ihres Urhebers. Es muß freilich als die Sache Anderer betrachtet werden über den wissenschaftlichen Werth dieses Bruchstückes von einem System der griechischen Mythologie ein öffentliches Urtheil abzugeben; dennoch aber vermag der Unterzeichnete nicht die Meinung zurückzuhalten, daß sowohl die Anlage dieses auf einfachen und naturgemäßen Prinzipien beruhenden Systems als von der begonnenen Ausführung desselben die ersten Ka-

pitel der Prolegomena und in der griechischen Mythologie besonders die Darstellung der Athene und der Wolkendämonen theils Anregendes, theils wesentlich Neues und Treffliches geben.

Berlin am 20. December 1852.

Hermann Wichmann.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung. Seite 3—19.

Erstes Kapitel. Ueber das Studium der griechischen Mythologie S. 3—16.

Zweites Kapitel. Litteratur der griechischen Mythologie S. 16—19.

Prolegomena. S. 20—149.

I. Allgemeiner Theil. S. 20—117.

Erstes Kapitel. Vom Ursprunge der Mythologie oder den Elementen der heidnischen Religion. S. 20—49.

1. Das subjective Element der Religion. S. 21—28.
2. Das objective Element der Religion. S. 29—49.

Zweites Kapitel. Von den verschiedenen Formen der Mythologie oder der formellen Erscheinung der heidnischen Religion. S. 49—100.

1. Uebersicht. S. 49—56.
2. Polytheismus. S. 56—64.
3. Parsismus. S. 64—70.
4. Schamanenthum. S. 71—74.
5. Gaiolatrie. S. 74—77.
6. Uranolatrie. S. 78—79.
7. Astrolatrie. S. 79—87.
8. Zoolatrie. S. 87—94.
9. Fetischismus. S. 94—97.
10. Schluss. S. 97—100.

Drittes Kapitel. Von den Mythen oder der materiellen Erscheinung der heidnischen Religion. S. 100—117.

1. Begriff des Mythos. S. 100—102.
2. Ursprung des Mythos. S. 102—106.
3. Form des Mythos. S. 106—112.
4. Inhalt des Mythos. S. 112—116.
5. Methode der Deutung. S. 116—117.

II. Besonderer Theil. S. 118—149.

Erstes Kapitel. Vom Ursprunge der griechischen Mythologie (nicht ausgeführt). S. 118.

Zweites Kapitel. Von den verschiedenen Formen der griechischen Mythologie. S. 118—132.

1. Die vorgriechische Form. S. 118—123.
2. Die pelasgische Form. 123—126.
3. Die hellenische Form. S. 126—129.
4. Die hellenistische Form. S. 129—132.

Drittes Kapitel. Von den griechischen Mythen. S. 132—149.

1. Ursprung. S. 132.
2. Form. S. 133.
3. Inhalt (Uebersicht über die Mythendeutungen). S. 133—149.

Die griechische Götterwelt. S. 150.

Erster Theil. Die Himmelsgötter. S. 152—401.

Erstes Kapitel. Die Aethergötter. S. 152—248.

1. Οὐρανός. S. 156—164.
 2. Κρόνος. S. 164—172.
 3. Ζεύς. S. 172—220.
 4. Ἑρμῆς. S. 220—232.
 5. Πάν. S. 233—241.
 6. Ἄρης. S. 241—247.
- Rückblick. S. 247—248.

Zweites Kapitel. Die Sonnengötter. S. 248—285.

1. Ἥλιος. S. 249—253.
2. Ἀπόλλων. S. 253—280.
3. Ἀσκληπιός. S. 280—285.

Drittes Kapitel. Die Mondgötter. S. 285—309.

1. Σελήνη. 285—287.
2. Ἀρτεμις. S. 287—304.
3. Ἐκάτη. S. 304—309.

Viertes Kapitel. Die Sterngötter. S. 309—310.

Fünftes Kapitel. Die Nacht- und Taggötter. S. 310—311.

Sechstes Kapitel. Die Wolkengötter. S. 311—398.

1. Ἀθηναία. S. 311—381.
2. Ἥφαιστος. S. 381—386.
3. Wolkendämonen. S. 386—396.
4. Μοῦσαι. S. 396—398.

Siebentes Kapitel. Göttin des Regenbogens. S. 398—400.

Achtes Kapitel. Die Windgötter. S. 400—401.

Anlage I. Athene mit dem Widder. S. 402—410.

Anlage II. Recension von: Sommer de Theophili cum diabolo foedere. S. 411—428.

System der griechischen Mythologie.

Prolegomena und erster Theil der griech. Götterwelt.

E i n l e i t u n g.

Erstes Kapitel.

Ueber das Studium der griechischen Mythologie.

1. Begriff der griechischen Mythologie.

Die griechische Mythologie, als wissenschaftliche Disciplin genommen, ist, in ihrer weitesten Bedeutung, die Lehre von dem religiösen Leben der Griechen. Sie umfaßt daher die drei Richtungen, nach welchen sich alles religiöse Leben offenbart, folglich auch das griechische: Glaube (Dogmatik), Kultus (Symbolik), sittliches Leben (Moral). Unserer Kirchengeschichte würde eine Geschichte der griechischen Religion entsprechen, welche Ursprung, Ausbildung und Untergang dieser Religion, so wie ihre theilweise Fortdauer im Christenthume zu behandeln hätte. — Im engern Sinne aber versteht man unter griechischer Mythologie nur die erste Richtung, die Lehre vom griechischen Glauben oder von den griechischen Mythen (griechische Dogmatik). Mit dieser Mythologie im engern Sinne haben wir es hier zu thun.

Die zweite Richtung (Kultus, Symbolik) behandeln die Religionsalterthümer, die erst in neuester Zeit wieder bearbeitet sind; die dritte Richtung (sittliches Leben, Moral) ist bisher noch ganz unberücksichtigt geblieben, und ein System der griechischen Moral gehört zu den *pîis desiderîis*.

Da der Stoff der griechischen Mythologie ein historisch gegebener ist, so kann sie selbst, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft ist, nur eine historische Wissenschaft sein. Ich sage „wenn sie überhaupt eine Wissenschaft ist;“ denn es giebt Viele, die alles Ernstes bezweifeln, daß die griechische Mythologie einer wissenschaftlichen Behandlung fähig sei. Und man kann auch wirklich nicht leugnen, daß dieser Zweifel den Schein für sich hat, sehr begründet zu sein. Denn wenn man sieht, wie die griechische Mythologie so lange schon und in so unzähligen Werken ohne Prinzipien und ohne systematische Form behandelt worden ist, so kann man allerdings wohl zu dem Glauben veranlaßt werden, es habe mit ihr dieselbe Bewandniß, wie mit den griechischen Privatalterthümern, die noch nicht wissenschaftlicher Behandlung sich haben fügen wollen, und von denen ihr neuester Bearbeiter W. A. Becker in der Vorrede zum *Charicles* p. XIII. ausdrücklich erklärt, daß er sie auch einer systematischen Behandlung für durchaus unfähig halte. — Und wäre es so, liefse die griechische Mythologie keine auf bestimmten Principien basirte Darstellung zu, dann dürfte sie auch nicht zum Gegenstande akademischer Vorlesungen gemacht werden. Aber einerseits darf man doch den Unverstand und die Willkühr, womit Einzelne einen Gegenstand behandeln, nicht diesem selbst zum Vorwurfe machen; andererseits haben die Schriften von O. Müller, Welcker u. A., namentlich aber die von Stühr hinlänglich gezeigt, daß die Mythen wissenschaftlich behandelt und gedeutet werden können. Und wie sollten sie auch nicht? Die grie-

chische Mythologie trägt alle Charaktere historischer Wissenschaft an sich: sie läßt sich in ihrer Entstehung als auf allgemeinen Principien beruhend, in ihrer formellen Erscheinung als nach allgemeinen Gesetzen geschichtlicher Entwicklung verlaufend, in ihrer materiellen Erscheinung als ein systematischer Gliederung und Darstellung fähiges Ganze erkennen. Diese Vorlesungen werden versuchen, durch sich selbst den Beweis hierfür zu liefern.

Ist die griechische Mythologie somit die Wissenschaft des griechischen Glaubens, so hat sie damit unmittelbar die Möglichkeit und Berechtigung, zu den akademischen Lehr-objekten gezählt zu werden. Ihre Nothwendigkeit hat sie auch von anderer Seite. — Was schon der Name besagt, ergibt sich unten.

2. Wichtigkeit ihres Studiums.

Ein Blick auf die mythologische Litteratur, sollte man meinen, könne allein hinreichen, von der Wichtigkeit des Studiums der griechischen Mythologie zu überzeugen. Nicht allein, daß Jahr aus Jahr ein eine Menge von Schriften darüber erscheinen, von denen jede einem längst gefühlten Bedürfnisse abhelfen will; sondern wir besitzen auch eine große Menge von Büchern, welche darauf berechnet sind, in den verschiedensten Formen für die verschiedensten Klassen der menschlichen Gesellschaft die griechische Mythologie paßrecht zu machen. Wir haben „Briefe über die griechische Mythologie“¹⁾ eine „griechische Mythologie für Dilettanten“²⁾, „für Kunstliebhaber“³⁾ sogar eine „griechische

¹⁾ Von Demoustier, G. A. Dietl, Caroline von la Motte Fouqué u. A.

²⁾ Versuch einer griechischen Mythologie für Dilettanten. London 1805. 8.

³⁾ Rambach, Abriss oder Darstellung einer Mythologie für Kunstliebhaber. 2. Thl. 8. Berlin 1796, 97.

Mythologie für Kinder" ⁴⁾). Indefs wollen wir es doch nicht so machen, wie Jener, der das Dasein Gottes aus dem Vorhandensein der Kirchen beweisen wollte. Für uns hat die große Rührigkeit, die auf dem Gebiete der mythologischen Litteratur geherrscht hat und noch herrscht, keine weitere Beweiskraft; im Gegentheil wäre sie eher geeignet, von der Beschäftigung mit der griechischen Mythologie abzuschrecken. Was sie uns wichtig macht, sind ganz andere Rücksichten. Erstens die, daß sie eine Wissenschaft ist und als solche gleich allen andern unsere Aufmerksamkeit verdient. Und das um so mehr, als dieses Studium trotz, vielleicht grade wegen der vielen ihm gewidmeten Bücher noch sehr im Argen liegt, namentlich im Vergleich zu den übrigen Disciplinen der klassischen Alterthumsforschung. Sodann aber ist das Studium der griechischen Mythologie wichtig wegen der großen Bedeutung, die es für andere Wissenschaften hat. Und zwar

1) Für die Alterthumsforschung selbst. Wenn diese sich die Aufgabe stellt, das Alterthum nach allen seinen Richtungen zu begreifen, so darf sie natürlich Eine Seite nicht unberücksichtigt lassen, am wenigsten eine solche, die von der allergrößten Bedeutung für das antike Leben ist. Es war aber bei den Griechen — wie überall — die Religion die Basis ihres gesammten Lebens, des politischen sowohl als des socialen, dergestalt daß kein Theil des griechischen Alterthums, weder des in Worten noch des in sinnlichen Formen zu uns redenden, ohne genaue Kenntniß der Mythologie erschöpfend verstanden werden kann. ⁵⁾ Der

⁴⁾ Blanchard, *Mythologie de la jeunesse*. Paris 1809. 2 Bde. mit Kupfern.

⁵⁾ Vgl. O. Müller, *Prolegg. zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Göttingen 1825. 8. p. 206 sq. Daher auch mit Recht die Beschäftigung mit Mythologie den Schulen neuerdings wieder empfoh-

ganze griechische Staat wurzelte in der Religion oder wurde von ihr durchzogen⁶⁾; fast keine irgend bedeutsame Handlung des Privatlebens war ohne Bethheiligung der Religion⁷⁾; alle Poesie hatte ihre letzten Wurzeln in der Religion und ihre hauptsächliche Stelle an den Götterfesten⁸⁾; die Wissenschaft ist von Priestern gepflegt und aus Tempeln her-

len ist: F. Winiewsky, Ueber die Behandlung der Religion der Alten auf Gelehrten-Schulen. Münster 1841.

⁶⁾ Vgl. C. Fr. Hermann Staatsalterthümer ed. III. §. 5; 10; 11 sqq. 74; 100; 105, 12; 113, 6; 115, 10; 127, 1; 129, 1; u. a. C. G. Haupt de necessitudine quae apud Graecos inter res sacras et civiles intercessit (Quaest. Aeschyl. Spec. II. Lips. 1829. 8. p. 100 sqq.) A. Zambelli, Da quali causa derivò l'influenza politica delle religioni antiche? Prima causa: le divinazione (giornale dell' Instit. Lombardo e Biblioteca Italiana. 1844. Fasc. XXVI. p. 169—191). — Der politische Einfluss der Orakel ist bekannt, namentlich der des delphischen (Citate bei Hermann, Staatsalterthümer §. 23, 17. gottesd. Alterth. §. 5, 7 und §. 40). — Hieher kann man auch den Einfluss der Gottheiten auf die Ortsnamen rechnen, worüber Panofka in den Schriften der Akademie zu Berlin 1840 p. 333—382. und 1841 p. 81—107 handelt. — E. S. des rapports du droit et de la religion dans le monde ancien (Bibl. univ. de Genève. 1844. Juli. p. 5—43) vgl. die Asyle. Ueber die Amphiktyonien, Bode, Gesch. der epischen Dichtk. p. 217 not.

⁷⁾ z. B. Ehe, Geburt, Begräbnis, Reise u. s. w.

⁸⁾ Die älteste Gattung der Poesie, lyrisches Epos, steht in innigster und unmittelbarster Beziehung zur Religion, O. Müller L. G. I, 26 sqq. vgl. Stich, Ueber den religiösen Charakter der griechischen Dichtung und die Weltalter der Poesie. Bamberg 1847.

Epos: Vortrag an den Götterfesten. Hymnen.

Lyrik: Vgl. Bode, Geschichte der lyrischen Dichtkunst der Hellenen. Bd. I. Leipzig 1838. 8. Bd. II. Bernhardt, L. G. II. 407 sqq., 419 sqq., 438 sqq., 447 sqq., 465 sqq.

Drama: Citate bei Hermann gottesd. Alterthüm. §. 29, 20. Schlegel, Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur I. Bernhardt II. 559 sqq.

Musik und Tanz, die Genossen der Poesie und Diener der Religion: Hermann a. a. O. §. 29. Bernhardt II, 419 sqq.

vorgegangen⁹⁾; die Kunst endlich hat im Dienste der Religion ihre schönsten, ewigen Triumphe gefeiert¹⁰⁾.

2) Für die Theologie¹¹⁾. Es ist merkwürdig, wie wenig sich unsre Theologen mit den klassischen Religionen beschäftigen, auf deren Trümmern doch das Christenthum seine erste Stätte sich bereitete. Schon dies geschichtlich gegebene Verhältniß sollte hinreichen, den Blick der Theo-

⁹⁾ Dies gilt besonders von der Medizin (E. P. A. Gauthier, *Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples de l'antiquité*. Paris und Lyon 1844. 8. vgl. A. Maury in der *Revue philol.* Paris 1845. p. 446—454. E. Curtius, Ueber Asklepiosheiligthümer und die damit verbundenen Kurörter des alten Griechenlands, *Archäol. Zeitung* 1845. No. 4. Panofka, s. unter Asklepios) und den Naturwissenschaften (vgl. Beckmann, *de hist. veter. nat.* cp. 5. *Geschichte der Erfindungen* Bd. II, 3. p. 364. Münter, *Religion der Carthager* p. 66). Doch fand auch die Geschichte in der Religion ihre Fürsorgerin, indem in den Tempeln nicht bloss chronologische Verzeichnisse (z. B. in Argos eines der Herapriesterinnen, *Hellanic. fragm.* ed. Sturz p. 79, Müller p. XXVII), sondern hin und wieder auch, wie es scheint, eine Art von Archiven sich vorfanden.

¹⁰⁾ Petersen zur *Geschichte der Religion und Kunst bei den Griechen*. Hamburg 1845. 4. (1. In welchem Verhältniß zur Religion entwickelten sich die bildenden Künste? — 2. Welche Eigenthümlichkeit der Religion hat die bildenden Künste der Vollendung entgegengeführt? vgl. Witzschel, *Jahrb. für Ph. und Päd.* Bd. XLVI, 3. p. 271—280). David, *Recherches sur l'art statuaire chez les anciens et chez les modernes*. Paris 1805. p. 92 sq. Böttiger, *Andeutungen zur Archäologie*. Dresden 1806. p. 154 sqq. Jacobs, *Verm. Schriften*, Bd. III. p. 439 sqq. (Ueber den Reichthum der Griechen an plastischen Kunstwerken). Heyne, *de auctoribus formarum, quibus dii in priscis artis operibus efficti sunt* (comment. Acad. Götting. Tom. VIII.) vgl. Hermann, *gottesd. Alterth.* §. 6. *Jahrb. für Ph. und Päd.* Bd. XL. 3. p. 346 sq. Schäffer, *Ueber die christlichen Kunstideale, verglichen mit denen der alten Völker*. Ratibor 1848. 4. 16. S. Prgr.

¹¹⁾ Vgl. Fichte, *Aphorismen über die Zukunft der Theologie in ihrem Verhältniß zur Spekulation und Mythologie* (in seiner *Zeitschrift für Philosophie und spekul. Theologie*. 1839. Bd. III, 2. p. 199. 285).

logen auf die griechische Mythologie zu lenken. Warum ist sie dem Christenthum gewichen und warum hat sie ihm so lange widerstanden (wie z. B. der Kultus der Kybele)? Diese, für die Kirchengeschichte nicht blos, sondern für die ganze Wissenschaft des Christenthums ungemein wichtige Fragen können nur beantwortet werden aus einer genauen Kenntniss der griechischen Mythologie. — Weit mehr noch aber wird der Theologe auf die heidnischen Religionen, besonders die griechische, hingewiesen durch die Unmöglichkeit, das Wesen des Christenthums zu erkennen, wenn er seinen Standpunkt nicht über demselben nimmt, es im Gegensatze zu den übrigen Formen des religiösen Bewusstseins betrachtet und in seiner Gattungsgleichheit mit andern Arten des religiösen Lebens. Dies ist von den einsichtsvollern Theologen — ich nenne nur Schleiermacher und Nitzsch ¹²⁾ — sehr wohl bemerkt worden, ohne dafs sie jedoch bis jetzt mit ihrer Anmahnung Gehör gefunden hätten. Es findet jetzt vielmehr grade das Gegentheil von dem statt, was vor dreihundert Jahren war. Damals und bis zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts waren die Theologen sehr eifrige, ja fast die einzigen Mythologen; und wenn sich zwar nicht leugnen läfst, dafs ihre Beschäftigung mit der griechischen Mythologie dieser wenig Nutzen gebracht hat, sie durch das Bestreben, Vergleichen zwischen griechischen Mythen und Erzählungen des Alten Testaments herzustellen, die griechische Religion als eine allmähliche Verkümmern der durch Gott dem Moses gemachten Offenbarungen zu erweisen, viel Verwirrung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie angerichtet haben (Phrixos oder Iphigenie gleich Isaac, Achill gleich Christus): so darf ihnen dessenungeachtet

¹²⁾ Schleiermacher, *der christl. Glaube*. II. Aufl. Berlin 1830. I, p. 42 sqq. Nitzsch, *System der christlichen Lehre* ed. V. Bonn 1844. 8. §. 5.

doch unsere Anerkennung nicht versagt werden, weil sie, obschon befangen in den beschränkten Ansichten damaliger Dogmatik und durch sie zu unrichtiger Methode verleitet, mit Takt erkannten, daß Heidenthum und Christenthum, in wiefern nemlich beide sich unter den allgemeinen Begriff der Religion subsumiren, eine, freilich nicht äußerliche Verwandtschaft, haben, und demnach das Studium der Mythologie mit dem der Theologie verbunden werden müsse¹³⁾. — Namentlich aber in unserer Zeit ist das Studium der griechischen Mythologie für den Theologen von der größten Bedeutsamkeit. Der Zeit, in welcher ein namhafter Theolog in Neander's Denkwürdigkeiten¹⁴⁾, das griechische Heidenthum für eine Ausgeburt tiefer Verdorbenheit, niedrigster Entsittlichung ohne Widerspruch erklären durfte, ist eine andere gefolgt, die mit Geist, Schärfe und Gelehrsamkeit das Christenthum mythisch zu machen und zugleich mit dem Heidenthume als einen anthropologischen Traum zu erweisen sucht. Diesen Angriffen auf das Christenthum kann wissenschaftlich der Theologe nur widerstehen, wenn er sich in das Heidenthum selbst vertieft und sich dadurch klar wird über den Unterschied, der zwischen Heidenthum und Christenthum besteht. So lange dieser Unterschied nicht deutlich erkannt und dargelegt ist, werden sich christliche Theologen und unchristliche Anthropologen unversöhnt und unbesiegt gegenüberstehen.

3) Für die Geschichtsforschung. Daß auf dem Gebiete der griechischen Geschichte ohne Kenntniß der

¹³⁾ Vgl. Note 12 und P. F. Stuhr, das Verhältniß der christlichen Theologie zur Philosophie und Mythologie. Berlin 1842. 8.

¹⁴⁾ Aug. Neanders Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens. Berlin 1823. Bd. I.: Ueber das Wesen und den sittlichen Einfluß des Heidenthums, besonders unter Griechen und Römern, mit Hinsicht auf das Christenthum.

Mythologie in vielen Theilen nichts anzufangen sei, ist Jedem bekannt, der sich mit griechischer Geschichte beschäftigt oder auch nur einen Blick in die Schriften O. Müllers gethan hat. Die griechische Geschichte beginnt nicht blos, wie alle Geschichte, ganz mythisch, sondern sie ist mit mythischen Elementen fast bis auf die Perserkriege so durchzogen, dafs, wer eine wahrhafte Kenntnifs des wirklich Geschehenen erwerben will, dies nicht anders kann, als indem er sich eine wahrhafte Kenntnifs des Mythischen erwirbt und so zur Unterscheidung beider miteinander verflochtenen Elemente befähigt. Eine Unterscheidung, die keineswegs so leicht ist, als man denken sollte¹⁵⁾. Wie wäre sonst ein Professor N. N. darauf gekommen, den Herakles für den Anführer einer schwarzen Schaar, für einen Parteigänger, der sich der Sache eines jeden Unterdrückten angenommen, zu erklären? Oder umgekehrt: wie hätten Andere behaupten können, die ganze griechische Geschichte bis lange nach den Olympiaden seien nur mythische Träume? z. B. der trojanische Krieg kein wirklicher Krieg, sondern mythische Darstellung der Zustände und Veränderungen der troischen Ebene, ihre Ueberschwemmung durch den Skamandros u. s. w.

Es giebt aber noch einen andern Gesichtspunkt, von dem aus das Studium der griechischen Mythologie dem Historiker wichtig erscheinen mufs. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts hat sich die Wissenschaft von verschiedenen Gebieten aus der Frage über die Urgeschichte der Menschheit bemächtigt. Die grofsen, damals angeregten, Untersuchungen über den Ursprung der Staaten, der Sprache, des Menschengeschlechts und seiner Verbreitung über die Erde, sind seitdem sehr umfassend fortgeführt worden, na-

¹⁵⁾ Löbell, Weltgeschichte in Umrissen und Ausführungen. Leipzig 1846. Bd. I, 51 sq. vgl. O. Müller Prolegg. p. 215 sqq.

mentlich durch die vergleichende Sprachforschung¹⁶⁾. Ausser der Sprache aber giebt es für die Erkenntniß jener Urzeit nur noch eine Quelle: die Mythologie. Die Mythologie ist, neben der Sprache, die älteste Produktion des menschlichen Geistes und gleich ihr so geartet, daß sie, trotz aller Abwandlungen und Fortbildungen, einen gewissen granitnen Kern bewahrt, der, ewig sich selbst gleich, sich durch das ganze Leben eines Volkes hindurch erhält. Dieser Kern ist das Erbtheil der betreffenden Völker aus ihrer Urzeit und giebt Aufschluß über den Urzustand des bezüglichen Völkerkomplexes, ev. der Menschheit. Ich will nicht sagen, daß der Mythologe auf Erkennen dieses Kerns sein Hauptaugenmerk richten müsse; aber jedenfalls muß er ihn beachten, theils weil es an und für sich wichtig ist, theils, wie gesagt, für den Geschichtsforscher von großer Bedeutung. Ich werde späterhin noch einiges Nähere hierüber bemerken.

4) Für die Philosophie scheint die Mythologie am wenigsten Interesse zu haben. Sie scheinen wie Glauben und Wissen sogar einander gegenüber zu stehen. Indes abgesehen davon, daß die Religionsphilosophie einer genauen Kenntniß aller Religionsformen, also auch der griechischen, bedarf, ist es für die Geschichte der Philosophie durchaus nothwendig, eine Einsicht in die religiösen Zustände bei den Griechen zu haben. Denn wie die eigentliche Philosophie erst ein Kind des griechischen Geistes ist, so ist wiederum die griechische Philosophie aus der Religion hervorgewachsen und hat sich zuerst als theologische Spekulation offenbart. Wer kann die Lehren des Pythagoras bis in ihre letzten Gründe verstehen; wer die phantastischen Kombina-

¹⁶⁾ Man vgl. statt weiterm Kuhn, Zur ältesten Geschichte der indogerm. Völker. Berlin 1843. 4. 18 S.

tionen der Neuplatoniker, ohne Rücksicht auf die religiösen Ideen, die mythischen Vorstellungen zu nehmen, unter deren Einfluß jene Philosophien entstanden? —

Ich schliesse diese Bemerkungen über die Wichtigkeit des Studiums der griechischen Mythologie, obgleich sie sich noch weiter führen ließen ¹⁷⁾. Am liebsten wäre ich ihrer überhoben gewesen. Allein ich sehe, daß man gegen die griechische Mythologie sehr gleichgültig ist, nicht aus Apathie, sondern aus dem unbegründeten Vorurtheile, daß die Beschäftigung mit ihr durchaus irrelevant sei.

3. Schwierigkeit ihres Studiums.

Bei aller Wichtigkeit des Studiums der griechischen Mythologie darf man doch nicht die Schwierigkeiten übersehen, mit welchen dasselbe verbunden ist. Der unermessliche Stoff sehr zerstreut und fragmentarisch; die Schriften, die ihn überliefern, lückenhaft, verderbt; der Stoff selbst durch eine mühsame Kritik zu sichten und zu verbinden.

Macht so schon das Herbeischaffen, Sichten und Verbinden des mythologischen Materials große Schwierigkeiten, so steigern sich dieselben bedeutend, sobald wir nach dem geistigen Inhalte fragen, der in dieser mythischen Hülle sich niedergelegt hat. Denn der auf uns gekommene mythologische Stoff bleibt im Allgemeinen doch stets derselbe, wenn er auch im Laufe der Zeit durch die Fortschritte der Interpretation und Kritik sich im Einzelnen modificiert oder durch neuentdeckte Quellen hier und da anwächst. Und so kann, weil sich der Stoff bis auf einen gewissen Grad

¹⁷⁾ Cholevius, Von der Einführung der antiken Mythologie in die Poesie der Deutschen; eine geschichtliche Uebersicht. Königsberg 1843. 4. 24 S. Progr. — Just. Henr. Rümker, diss. de mythologiae Deorum gentilium abusu in poesi christiana. Lips. 1709. 4. — Acta Erudit. 1693. p. 149.

mit objektiver Sicherheit zusammenbringen läßt, der Fleiß der Vergangenheit uns bei unsern mythologischen Studien Erleichterung und Nutzen verschaffen. Aber die Belebung dieses Stoffes, die Deutung der Mythen, ist sowohl in frühern Jahrhunderten als in unserer Zeit so oft von falschen Principien aus unternommen, so sehr von ungehörigen Einflüssen, beschränkten und vorgefaßten Meinungen, nicht selten von reinen Zufälligkeiten bestimmt worden, daß von einem eigentlichen Vortheile, der aus den Deutungen früherer Mythologen für uns zu gewinnen wäre, nur sehr bedingt die Rede sein kann. Ja, ich stehe nicht an zu behaupten, daß ein System der gr. Mythologie, eine Behandlung dieser Disciplin nach wissenschaftlichen Grundsätzen bis jetzt noch zu den frommen Wünschen gehört.

Jedoch diese Schwierigkeiten aus frühern Deutungen der Mythen sind nur zufällige. Man kann sich ihrer entledigen, wenn man die ältern Behandlungen der griechischen Mythologie bei Seite läßt. Und dies zu thun möchte ich allen Denen rathen, die griechische Mythologie studieren und verstehen lernen wollen. Welcher Männer Schriften ich davon ausnehme, will ich später angeben. Hier mache ich noch auf andere Schwierigkeiten aufmerksam, die sich jedem Einzelnen mehr oder weniger entgegenstellen: es sind die Schwierigkeiten, die in der geistigen Individualität jedes Einzelnen beruhen.

Man muß nämlich von der Mythologie nicht glauben, daß ein Jeder, der sich mit ihr beschäftigt, nun auch im Stande sei, sie zu verstehen, oder gar zu ihrer Aufhellung beizutragen¹⁹⁾. Dies ist ein Irrthum, der eine Menge höchst unbrauchbarer Schriften hervorgebracht hat. Die Mythologie verlangt, wie jede andere Wissenschaft, eine gewisse Wahl-

¹⁹⁾ O. Müller, Prolegg. p. 293.

verwandtschaft des Subjekts mit ihr; nur wo diese stattfindet, offenbart sie sich dem forschenden Geiste. Nicht Alle sind befähigt zur Mathematik oder Philosophie oder zu Sprachstudien und naturwissenschaftlichen Beobachtungen. Ebenso wenig reicht das Sich-mit-Mythologie-beschäftigen-wollen und wirklich beschäftigen aus, um diese Beschäftigung zu einer erspriesslichen zu machen. Mag Jemand noch so viel Generalbafs studieren, sobald er nicht Melodien im Kopfe hat, wird er nie ein Komponist werden; und ein Mythenforscher kann alle Einzelheiten der griechischen Mythologie kennen und mufs davor, wie vor einem Räthsel stehen, wenn der Inhalt dieser mythischen Formen nicht schon in seinem Geiste lebt. Es fragt sich, welche Qualifikation der wahre Mythenforscher haben müsse? a) Lebendiges Naturgefühl, d. h. die Fähigkeit poetischer Auffassung der Natur oder vielmehr die Fähigkeit des Wiederempfindens einer solchen Auffassung (Welcker, theilweise Forchhammer). b) Historischen Sinn, um das Verhältnifs einzelner Mythen und Sagen zur Geschichte und auch der ganzen Mythologie zur Nationalgeschichte richtig erkennen und beurtheilen zu können (Stuhr, O. Müller). c) Grofse kritische Nüchternheit, obgleich damit nicht eine solche gemeint ist, wie sie J. H. Vofs besafs, aber eine solche, wie sie Creuzern fehlte. — Diese drei Eigenschaften sind es, welche ein Mythenforscher besitzen mufs; die erste, um den Ursprung, die zweite um die formelle Erscheinung, die dritte um die materielle Erscheinung der Mythen zu ergründen. Ihre Verschiedenartigkeit macht freilich ihre Vereinigung in Einer Person zu etwas, das nicht überall und in Jedem sich vorfindet. Z. B. O. Müller hatte $b + c$, aber nicht a ; Stuhr $a + b$, weniger c ; Welcker a in hohem Grade, weniger $b + c$; Lobeck c , aber nicht so $a + b$.

Gleichwohl mufs man sich hierdurch nicht abschrecken

lassen von der Beschäftigung mit der Mythologie. Wer nicht selbstständige Forschungen zu machen bezweckt, der bedarf der zweiten und dritten Eigenschaft weniger; nur die erste ist unter allen Umständen unerlässlich. Wir verlangen nicht von Jedem, der Philosophie studiert, daß er selbst im Stande sei, tiefe philosophische Gedanken zu producieren; wohl aber, daß er die gedachten nachdenken, wiederdenken könne. Grade so ist es bei dem Studium der Mythologie: ihr Verständniß ist geknüpft an die Fähigkeit, Naturempfundenes wieder zu empfinden. Wer die Erde nicht als Mutter, den Mond nicht als keusche Jungfrau, den Winter nicht als Greis oder Wittve u. s. w. empfinden kann, dem freilich muß die Mythologie ein Buch mit sieben Siegeln bleiben.

Zweites Kapitel.

Litteratur der griechischen Mythologie.

I. Quellen: O. Müller Prolegg. zu einer wiss. Myth. Götting. 1825. 8 p. 81 sqq.

A. Directe.

1) Schriftliche.

a) Dichter.

α) Epiker: Schol. Venet. in *Homer.* ed. Villoison. Venet. 1788. fol. Bekker. — Hesiodi, Eumeli etc. frgm. ed. Marckscheffel Lips. 1840. 8. *Hesiodi* Theog. ed. van Lennep. Amstelod. 1843. 8. Schömann. *Apollonii* Rhod. Argonautica ed. Wellauer. Lips. 1828. 8. II. — *Callimachi* Hymni etc. ed. Ernesti. LB. 1761. 8. II. (Ez. Spanheim). — *Tzetzae* commentarii in Lycophronem ed. C. G. Müller. Lips. 1811. 8. III.

M. G. Hermann Handb. d. Myth. Bd. I. Hom. u. Hesiod. Berlin 1787. 8; 1800. 8. G. E. Burkhart Handb. d. klass. Mythol. Bd. I. (Hom. u. Hesiod.) Leipzig 1843. 8.

- β) Lyriker: *Poetae Lyrici Graeci* ed. Bergk. Lips. 1843. 8.
— *Pindari* Opp. ed. Böckh. Lips. 1811 sqq. 4. III.
(Götschel. Zeys. Eberz. Seebeck. Bippart.)
M. G. Hermann. Handb. d. Myth. Bd. II. Berl. 1790. 8.
- γ) Dramatiker: *Aischylos* (Cunert. Klausen. Haym. Schömann. Zimmermann. Nägelsbach.) — *Sophokles* (Schwab. Fittbogen. Heuser, Peters.) — *Euripides* (Müller. Rumpel. Jessen.)
Aristophanes (Böttiger.) Schol. in Aristoph. Paris. 1842. 4.
- b) Prosaiker.
- α) Geschichtschreiber: C. Müller *Fragmenta Hist. Graecor.* Paris. 1841 sqq. 4. III.
- αα) Mythographen: A. Westermann *Mythographi Graeci.* Brunsv. 1843. 8. — *Apollodori* Bibl. ed. Heyne. Gotting. 1803. 8. II. ed. Clavier. Paris 1805. 8. II.
- ββ) Logographen: *Pherecydis et Acusilai* fragm. ed. II. Sturz. Lips. 1824. 8. — *Hellani* fragm. ed. II. Sturz. Lips. 1826. 8.
- γγ) Historiographen: *Herodot* (Creuzer Comment. Herodot. P. I. Lips. 1818. 8. Th. Studer Qua fide dixerit Herod. Graecos ab Aegyptiis deos suos ac religiones accepisse? Berol. 1830. 4. — Bötticher. Hoffmeister.) *Xenophon* (J. Grammius Hist. deorum ex Xenoph. Havn. 1715. 4.) *Diodoros* ed. Wesseling. Amstelod. 1746. fol. Heyne de fontibus — *Diodori*, vor ed. Bipont. Tom. I. p. XIX sqq.) — *Plutarch*.
- δδ) Politienischreiber: *Heraclidis Politiarum quae extant* rec. F. G. Schneidewin. Gotting. 1847. 8.
- εε) Periegeten: Preller de historia atque arte periegetarum (Polemonis frgm. Lips. 1838. 8. p. 155 sqq.)
Pausanias (König de Pausaniae fide et auctoritate. Berol. 1832. 8.) ed. Siebelis. Lips. 1822—28. 8. V. ed. Schubart et Walz. Lips. 1838. 8. II. ed. L. Dindorf. Paris. 1845. 4.
- ζζ) Geographen: *Strabo* ed. Casaubonus. Genev. 1587. fol. ed. Kramer. Berol. 1844 sqq. 8. I. u. II. Uebers. von Groskurd. Berl. 1831 sqq. 8. IV. — *Stephanus Byzantius* ed. Meineke. Berol. 1849 sq. 8. II.
- ηη) Miscellanschriftsteller: *Athenaeus* ed. Schweighäuser. Bipont. 1801 sq. 8. XIV. — Dindorf. Cobet. — *Lucianus*. — *Paradoxographi graeci* ed. Westermann. Brunsvig. 1839. 8.

- 39) Lexikographen: *Hesychius* ed. Alberti. LB. 1746 und 66. fol. II. *Suidas* ed. Gaisford. Oxon. 1834. fol. II. ed. Bernhardt. Hal. 1835 sqq. 4.
- β) Redner: *Oratores Attici* ed. J. Bekker. Berol. 1823 sq. 8. V. ed. Baier et Sauppe. Turic. 1838 sqq. 4.
- γ) Philosophen: *Diogenes Laertius* ed. Hübner. Lips. 1828. 8. IV. (III. u. IV. Commentar des Menage.) *Cicero de Nat. Deor.* ed. Moser et Creuzer. Lips. 1818. 8. *Annaeus Cornutus* (*Phurnutus*) *περὶ θεῶν φύσεως* ed. Fr. Osann. Gotting. 1844. 8. —
- 2) Stoffliche.
- a) Archäologische Denkmäler: O. Müller Handb. d. Archäologie und Kunst. ed. III. Breslau 1847. 8.
- b) Münzen: Eckhel *Doctrina nummorum*. Vindob. 1792—98. 4. VIII. — Mionnet *Description de médailles antiques*. Paris 1806—19. 8. VI. und I. Abbild. Supplem. ebend. 1822 bis 32. 8. IX.
- c) Inschriften: Böckh *Corpus inscr. Gr.* Berol. 1825 sqq. fol. I—III, 2.
- B. Indirekte Quellen.
- 1) Römische Schriftsteller: Cicero (A, 1, b, γ) — *Auctores mythographi latini* (Hyginus, Fulgentius, Lactantius, Albricus) ed. A. v. Staveren. LB. 1742. 4. A. Mai *Classici auctores e codd. Vatic.* Tom. III. Rom. 1831. 8. (G. H. Bode *Scriptores rer. mythic. latini tres*. Cellis 1834. 8. II.)
- 2) Christliche Apologeten: *Athenagoras πρεσβυτά περί χριστιανῶν* ed. Rechenberg. Lips. 1685. 8. — *Tatian πρὸς Ἑλλήνας* ed. Worth. Oxon. 1700. 8. — *Clemens von Alexandrien* Opp. ed. Klotz. Lips. 1831 sqq. 8. IV. — *Eusebius Ἐὐαγγελικῆς ἀποδείξεως παρασκευή* ed. Gaisford. Oxon. 1843. 4. IV. — *Arnobius adversus nationes* libb. VII. ed. Hildebrand. Halis 1844. 8; ed. Oehler. Lips. 1846. 8. — *Lactantius Divinae institutiones* ed. O. F. Fritzsche. Lips. 1842. 8.
- II. Hülfsmittel.
- A. Schriftwerke: Joannis Bocatii *περὶ γενεαλογίας deorum libri* XV. Venet. 1472. fol. Basil. 1552. fol. — Lilius Gyrardus *Historia deorum gentilium*. Basil. 1548. fol. (Opp. Omn. LB. 1696. fol. I, 1—468.) — Natalis Comes *Mythologiae libri* X. Venet. 1568. 4. Hanov. 1669. 8. — Gerh. Joh. Vossius de theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idololatriae libri IX. Amstel. 1642. 4. Francf. 1675. 4. (Opp. Amstel. 1701. fol.) — Ant. Banier *La mythologie et les fables de l'antiquité expliquées par l'histoire*. Paris 1710 sqq. 8. III. (à la Haye 1713 sqq. II.) 1738—40. 4. III. u. 12. VIII. (übers. von

J. A. Schlegel u. Schröckh. Leipz. 1754—66. 8. V.) — Fr. Creuzer Symbolik u. Mythologie d. alten Völker. Darmstadt 1810—12. 8. IV; 1819—22; 1836—43. (Guigniaut Religions de l'antiquité, ouvrage traduit de l'Allemand de Dr. Fr. Creuzer. Paris 1825 sqq. 8. mit einem Recueil de planches). Joh. H. Voss Mythol. Briefe. Königsb. 1792. 8. II; Stuttg. 1827. 8. III; IV u. V. Leipz. 1834. 8. (a. u. d. T.: Mythol. Forschungen herausg. v. Brzoska). Antisymbolik. Stuttg. 1824—26. 8. II. — F. G. Welcker Anhang zu K. Schwenk Etymol. mythol. Andeutungen. Elberfeld 1823. 8. p. 251—347. u. sonst in einzelnen Aufsätzen u. Werken, z. B. Eine Kretische Kolonie in Theben. Bonn 1824. 8. Aeschylische Trilogie Prometheus. Darmstadt 1824. 8. Nachtrag dazu Frkf. a. M. 1826. 8. — P. F. Stuhr Allgemeine Religionsgeschichte der heidnischen Völker. Berlin 1836 sqq. 8. Bd. I. u. II. — Ed. Jacobi Handwörterbuch d. gr. u. röm. Mythologie. Koburg u. Leipzig 1835. 8. (Neuer Titel 1846.)

K. Schwenk D. Mythol. d. Griechen. Frank. a. M. 1844. 8. — M. W. Heffter Die Rel. d. Gr. Röm. — nach histor. u. philos. Grundsätzen. Brandenburg 1845. 8. (Neue Aufl. 1848.) — K. Eckermann Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythol. d. vorzüglichsten Völker d. Alterthums. Nach d. Anordnung K. O. Müllers. Bd. I. u. II. Halle 1845. 8. (Neuer Titel 1847.)

- B. Bildwerke: A. Hirt Bilderbuch für Mythol. Archäol. u. Kunst. 2 Hefte Text u. 2 Hefte Kupfer. Berlin 1805 u. 1816. 4. — A. L. Millin Gallerie mythologique. Paris 1811. 190 Bl. (Deutsch von Tölken. Berlin 1820. 8; 1847). — Fr. Creuzer Abbildungen zur Symb. u. Myth. Darmstadt 1819. fol. (bedeutend vermehrt von Guigniaut II, A.) — O. Müller Denkmäler d. alten Kunst. Göttingen 1832 sqq. fol. bis jetzt 8 Hefte, das letzte von Wieseler. — Ch. Lenormant u. J. de Witte Élite des monuments céramographiques. Matériaux pour l'intelligence des religions et des mœurs de l'antiquité. Paris 1844 sqq. 4.

Prolegomena.

L. Noack. Die Religion in ihrem allgemeinen Wesen u. ihrer mythologischen Entwicklung. Darmstadt 1845. 8.

I. Allgemeiner Theil.

Erstes Kapitel.

Vom Ursprung der Mythologie oder den Elementen der heidnischen Religion.

Chr. Meiners de falsarum religionum origine ac differentia (Act. Soc. Gotting. 1784); Allgem. krit. Gesch. d. Religionen. Hannover 1805 sq. 8. II. Ph. Chr. Reinhard Abriss einer Gesch. d. Entstehung u. Ausbildung d. relig. Ideen. Jena 1794. 8. — Schleiermacher Ueber d. Religion. Reden an d. Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. 8. — B. Constant De la religion. Paris 1824. sqq. 8. V. (Deutsch von Petri. Berlin 1824 u. 27. 8. II.) — F. C. Baur Symbolik u. Mythol. oder d. Naturreligion d. Alterthums. Stuttg. 1824 sq. 8. II.

Die Frage nach dem Ursprunge der Mythologie ist wesentlich nicht verschieden von der nach dem Ursprunge der Religion (s. Einleit. I, 1). In den verschiedenen Mythologien haben sich dieselben Empfindungen und Gefühle zu befriedigen gesucht, wie im Christenthume, wenngleich auf andere

Weise. Wir haben demnach hier die beiden Voraussetzungen oder Faktoren der Religion, das Subjekt und Objekt derselben zu betrachten.

1. Das subjektive Element der Religion.

Subjekt der Religion kann nur der Mensch sein. Gott und Thier haben keine Religion. Die Voraussetzung der Religion daher nach Seiten des Subjektes ist das ursprüngliche Wesen des menschlichen Geistes, seine ursprüngliche Stimmung. Es ist als dieselbe zu bezeichnen das Gefühl der Ohnmacht und der Ungenügsamkeit des vereinzelt Daseins. — Was man sonst wohl als den subjektiven Grund der Religion¹⁾ und somit als die ur-

¹⁾ Reinhard p. XIII sqq.

Subjektiv.
Grund.

- a) Grund der Möglichkeit, gleich Erkenntnisvermögen.
 - α) Fähigkeit oder Nothwendigkeit, wahrgenommene Wirkungen von vorhergegangenen Ursachen abzuleiten und dadurch höhere d. h. mächtigere und vorzüglichere Wesen, als wir selbst sind (oder auch nur Eines dergleichen) zu denken.
 - β) Vernunft als das Vermögen, das Absolute zu denken.
- b) Grund der Wirklichkeit. Liegt in dem mit dem Vermögen verbundenen Triebe oder Bedürfnisse. Dieser Trieb ist:
 - α) ein auf Glückseligkeit gerichteter, sinnlicher;
 - β) ein vernünftiger, auf Sittlichkeit gerichteter.

„Religiöse Ideen entstehen also, oder werden wirklich im Gemüthe des Menschen, wenn

- 1) der sinnliche Trieb (der in den Trieb nach Erkenntnis und nach Wohlsein getheilt werden kann) oder
- 2) der sittliche Trieb fordert, daß er Ein oder mehrere höhere Wesen
 - 1) als Ursache der Ereignisse in der Sinnenwelt, oder
 - 2) als Oberhaupt der moralischen Welt

anerkenne und verehere. Liegt der Grund der Möglichkeit im Verstande [α, α], so wird er mehrere Ursachen oder Götter, liegt er in der Vernunft [α, β], so wird er Eine letzte Ursache anerkennen.“ (p. XV).

sprüngliche Stimmung des menschlichen Geistes gesetzt hat (primitives Gottesbewußtsein, Furcht, Abhängigkeitsgefühl), das Alles ist erst eine Folge jenes von uns als uranfängliche Stimmung des menschlichen Geistes angenommenen Gefühls subjektiver Ohnmacht. Denn diese ist rein subjektives Gefühl mit Reflexivbeziehung auf das Subjekt selbst; während Gottesbewußtsein, Furcht, Abhängigkeitsgefühl schon Beziehung auf ein Anderes, Beziehung auf ein Objekt haben, welches doch für unsre Betrachtung noch gar nicht vorhanden ist. — Es ist freilich wahr, daß das vollständige Bewußtsein seiner Ohnmacht dem Subjekt erst im Gegensatze zu einem Objekt wird. Aber man sagt hiermit nichts Anderes aus, als daß unserm Geiste, sobald er keine äußere Natur sich gegenüber hätte, jegliches Bewußtsein, mithin auch das seiner Ohnmacht fehlen würde; daß das Subjekt als Subjekt gesetzt, schon ein Objekt, zu dem es Subjekt ist, voraussetze. Darum handelt es sich indess hier gar nicht; vielmehr nur darum, welche Regung des Subjekts den subjektivsten Charakter habe, vom Objekt am unabhängigsten sei. Und da ist es denn eben keine Frage, daß dies das Gefühl der Ohnmacht ist. Denn

1. der Begriff eines primitiven Gottesbewußtseins²⁾ ist ein hypothetischer, erst durch das Christenthum gegebener³⁾, den in dieser Weise weder die Philosophie noch das Heidenthum⁴⁾ kennt, und den die Wissenschaft der heidnischen Religion daher um so mehr bei Seite lassen

²⁾ J. H. A. Ebrard, De cognitione Dei innata. Erlang. 1841.

³⁾ Clem. Alex. Str. V. p. 612. Tertull. adv. Marc. I, 10. testim. anim. 1. Apol. cp. 17. Arnob. I, 33. Joh. Damasc. Exp. fid. I, 3: ἡ γνώσις τοῦ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται.

⁴⁾ Cic. N. D. I, 16. 17; II, 4. 5. Tusc. I, 15. Seneca Epp. 117 de benef. IV, 6—8. Jamblich. de myst. I, 3. Συνοπάρχει ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἢ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνώσις, κρῖσεώς τε πύσις ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προυπάρχει.

muß, als er, genau analysiert, nur als das über sich hinausgegangene Gefühl der Ohnmacht erscheint. Soll aber das „primitive Gottesbewußtsein“ die Möglichkeit eines Verhältnisses zur Gottheit überhaupt, d. h. die Möglichkeit zur Religion bezeichnen, so ist eben nichts damit gesagt.

2. Die Furcht als den subjektiven Faktor der Religion zu setzen, ist einseitig⁵⁾, da die Liebe⁶⁾, die Bewunderung und andere positive Empfindungen ebensogut zur Entstehung der Götter mitgewirkt haben, und dem Menschen ebenso früh zum Bewußtsein kommen als die Furcht⁷⁾. Ueberdies kann die Furcht schon um deswillen nicht als letzte Quelle der Religion angenommen werden, weil sie erst eine Folge der Ohnmacht ist. Ich fühle mich nicht ohnmächtig, weil ich mich fürchte, sondern umgekehrt: weil ich mich ohnmächtig fühle, fürchte ich mich; ebensogut als ich erst liebe, weil ich mir selbst nicht genug bin⁸⁾.

3. Das Abhängigkeitsgefühl liegt noch ferner ab als Furcht und Gottesbewußtsein. Denn zu demselben gelangt der Mensch erst, nachdem er im Kontakt mit einem Objekt nicht bloß seiner Inferiorität, seiner geringern Macht sich bewußt geworden ist, sondern auch erfahren hat, daß dieses Objekt in direkter Beziehung zu ihm steht und andauernde Wirkung auf ihn ausübt. Um ein Beispiel zu gebrauchen: Die dunkle, schwarze Gewitterwolke kann in dem

⁵⁾ Stat. Theb. III, 661: Primus in orbe deos fecit timor.

⁶⁾ Cic. N. D. II, 5.

⁷⁾ Daher denn einseitig auch Prodikos Recht hatte, wenn er sagte, daß die Alten Sonne, Mond, Flüsse, Quellen, Triften und überhaupt, was unsrem Leben nütze, wegen der daraus fließenden Wohlthat, für Götter gehalten hätten, und daß darum das Brod als Demeter, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephaistos verehrt worden sei und so jedes Wohlthätige. Cic. N. D. I, 42. Sext. Empir. I, 18, 52. Welcker, Kl. Schr. II, 520 sqq.

⁸⁾ Vgl. Schleiermacher's Reden über die Religion. p. 109 sq. ed. IV.

Menschen das Gefühl der Furcht erregen; zieht sie vorüber, so ist in dem Menschen eben nur die Furcht rege geworden. Soll das Abhängigkeitsgefühl in ihm lebendig werden, so ist erforderlich, daß die Wolke donnere, blitze, der Blitz neben dem Menschen niederfahre u. s. w. Mit andern Worten: zur Erregung des Abhängigkeitsgefühls ist eine weit größere Thätigkeit des Objectes und eine weit positivere Beziehung desselben zum Subject erforderlich als bei der Furcht. Das Abhängigkeitsgefühl ist weit weniger subjectiv als die Furcht, und kann daher noch weit weniger als diese als das ursprünglichste, d. h. subjectivste Gefühl des Subjectes gelten.

Alle drei aber — Gottesbewußtsein, Furcht, Abhängigkeitsgefühl — postulieren weit mehr ein Object als die Ohnmacht; ja sie qualificieren gewissermaßen schon das Object, indem sie es als ein in direkter Beziehung und Wirkung zum Subject stehendes auffassen. Im Gegensatze dazu ist die Ohnmacht als dasjenige Gefühl zu bezeichnen, welches von allen den subjectivsten Charakter hat und von dem Object noch gar keine Qualitätsbeziehung auf sich prädicirt. Denn als Object zum Subject Ohnmacht ist es zunächst blos Macht, Macht an sich, noch nicht Macht außer sich, d. h. noch nicht Macht mit Absicht auf das Subject. — Ja, wir können noch weiter gehen und sagen: das Gefühl der Ohnmacht erheischt gar nicht einmal ein Object; es ist nicht durch ein Anderes erregt, sondern durch das Subject selbst; es hat seinen Grund in der Qualität des Subjectes qua Wesen an und für sich. Das Gefühl des Mangels an Kraft kann durch ein mächtigeres Object zum Bewußtsein gebracht sein, aber es kann auch unmittelbar sein, hervorgehoben durch die Unentwickeltheit des Subjectes.

Denn das Gefühl der Ohnmacht ist zwar die erste Regung des Bewußtseins, aber es hat wiederum seinen

Grund im Unbewußten. Wir haben nämlich den Menschen gleich anfangs als zwar mit den Anlagen und Fähigkeiten zu Allem, was er später in seiner geschichtlichen Entwicklung aus sich entfaltet, *potentia* als Alles, aber *actu* als Nichts zu denken. Von allen seinen in ihm schlummernden Möglichkeiten ist noch keine einzige zu Leben und Selbstständigkeit erwacht; er ist noch ganz unentwickelt. Somit kann denn auch die erste Regung seines Bewußtseins keine andere gewesen sein, als eben das Gefühl dieser seiner Unentwickeltheit, das Gefühl seiner Ohnmacht. Denn das ist eben das besondere der unentfalteten Kraft, daß sie grade so das Gefühl der Ohnmacht erweckt, wie andererseits entfaltete Kraft Selbstbewußtsein, Selbstvertrauen giebt.

In dem Bisherigen haben wir nun gesehen sowohl, daß das Gefühl der Ohnmacht das allererste im Menschen sei, als auch daß es seinen Grund nur allein im Subjekt selbst habe, nicht in einem Anderen außer ihm, nicht in einem Objekt. Dieses Gefühl kann daher auch nur die letzte Voraussetzung der Religion, nach Seiten des Subjekts hin, sein. Religiös ist dieses Gefühl noch keineswegs, sondern bloß — wie ich festzuhalten bitte — die subjektive Voraussetzung der Religion. Gehen wir jetzt weiter und untersuchen, wie von diesem subjektiven Grunde aus zu dem objektiven Grunde der Religion gelangt und aus dem Zusammenwirken beider die Religion selbst wirklich werde.

Das Gefühl der Ohnmacht ist — wie aus dem eben bemerkten hinlänglich erhellen wird — ein negatives. Es ist das Gefühl des Nichtseins; folglich nur etwas Accidentelles, nichts Substantielles. Es ist ein Verschwindendes. Das Gefühl des Nichtseins ist aber für den Menschen als ein unwesentliches, zugleich ein drückendes. Er sucht sich dessen zu entledigen und hat die Sehnsucht nach Erlösung aus seiner Unvollkommenheit unmittelbar mit seinem Dasein

selbst. Dieses Verlangen der Befreiung von seiner Ohnmacht, oder, was dasselbe ist, das Verlangen nach Macht, kann der Mensch nun auf zwiefache Weise stillen: Einmal, indem er sich selbst stark, mächtig, die in ihm ruhenden Möglichkeiten zu Wirklichkeiten macht und sich so das Bewußtsein der Macht, Selbstbewußtsein verschafft; zweitens, indem er, da es ihm an eigener Kraft gebricht, sich nach einer andern, außer ihm seienden, umsieht und diese sich zu eigen zu machen strebt.

Was das Erstere betrifft, so ist die Entwicklung der Kräfte des Einzelnen die That seines Lebens, die Entwicklung der Kräfte der Menschheit die That der Weltgeschichte. Wie sehr aber immer diese Entwicklung gelingen und fortschreiten mag, nie wird sie, namentlich nicht die des Einzelnen, dahin gebracht werden können, daß sie einerseits in sich vollendet, andererseits selbstbewußt genug wäre, um dies Selbstbewußtsein keiner andern Macht gegenüber zu verlieren. Um wie viel mehr muß dies der Fall sein zu Anfange, wo die Entwicklung überhaupt erst beginnt. Da darf der Mensch nicht hoffen, durch sich selbst zu einer Macht zu gelangen, wovon das Bewußtsein ihn stets gleich sehr erfüllte. Er kann nicht mit einem Sprunge seine ganze Entwicklung vollenden. Und selbst, wenn er sie vollendet hätte, er wird sich immer vielen andern Mächten gegenüber als ein schwächerer und schwacher empfinden und deshalb als ohnmächtig. Er kann nicht allmächtig, nicht allwissend, nicht körperlich unsterblich sein; und so lange und weil er dies nicht ist und durch sich nicht sein kann, wird er des Gefühls seiner Ohnmacht durch sich nie vollständig ledig werden, vielmehr sich nach einer außer ihm seienden Macht umsehen, durch Verbindung mit welcher er den Mangel der eigenen auszugleichen hoffen darf.

Wir haben das Gefühl der Ohnmacht als die subjektive Voraussetzung der Religion betrachtet. Daraus folgt, daß mit dem Gefühl der Ohnmacht zugleich die Religion wegfällt, daß das Schwinden der Religion mit dem Schwinden jenes Gefühls zusammenhängt; andererseits folgt daraus, daß, wenn die Ohnmächtigkeit und Beschränktheit menschlicher Natur durch keine noch so potenzierte Entwicklung ganz aufzuheben ist, auch unentäufserlich in dem Menschen die Religion vorausgesetzt ist. Hierüber habe ich mich schon vorhin ausgesprochen. Was aber den Zusammenhang zwischen dem Schwinden der Ohnmacht und dem Schwinden der Religion betrifft, so haben wir Beispiele dafür genug in unserer Zeit, wo Viele im Gefühle der eigenen Kraft und ihrer Ueberlegenheit über Andere ein Selbstvertrauen gewonnen haben, welches sie consequent der Religion abgewendet und entfremdet hat. Aus der strotzenden Fülle subjektiver Thatkraft und der Ueberschätzung der eigenen oder der durch Association mit andern gewonnenen Macht sind dergleichen Erscheinungen ebenso erklärlich als der umgekehrte Fall, daß schwächliche Charaktere und ein großer Theil des sogenannten schwachen Geschlechts übermäßig religiös sind bis zur Superstition. Auch das Heidenthum liefert dieselben Erscheinungen (Aias, Polyphem)^{*)}. Daher gottlose, freche, böse Figuren in der Mythologie und Sage riesenhaft an Gröfse und Kraft dargestellt zu werden pflegen (Polyphem, Hagen, Riesen der Kindermärchen). Dies ist eine für das Verständniß von Mythen und Sagen nicht unwichtige Bemerkung.

Ich knüpfe wieder an an den Satz, daß der Mensch durch sich selbst sich des Gefühls der Ohnmacht nicht entäufsern kann, sondern seinem innersten Wesen nach ange-

^{*)} Grimm D. M. p. 358. not.

wiesen ist sich an Ein, alles Das, was er nicht ist und nicht hat, seiendes und habendes Objekt anzulehnen, mit diesem sich zu verbinden¹⁹⁾. Gilt dies für die ganze Menschheit im Allgemeinen und überhaupt, um wie viel mehr für die ersten Menschen, die noch ganz unentwickelt waren und daher das Gefühl ihrer Schwäche besonders lebhaft haben mußten. Ihnen blieb nichts anderes übrig als sich an ein Objekt anzuschließen, das entweder ihre Schwäche schonte oder durch Unterstützung aufhob. Indem sie der Unmöglichkeit inne waren, mit dem Mafse ihrer eignen Kraft sich von jeder objektiven Macht zu emancipieren, sich ihr äquivalent gegenüberzustellen, fühlten sie sich auch unmittelbar gedrungen, in ein Verhältniß zu dieser objektiven Macht zu treten. Natürlich konnte dies keine andere objektive Macht sein, als eine solche, deren Uebermächtigkeit sie empfanden, in deren Bereich sie sich fühlten, deren Wirken auf sie von ihnen wahrgenommen wurde. So entwickelte sich in der Brust des Menschen das Gefühl seiner Abhängigkeit von allgemeinem und höhern Mächten des Lebens, welches Gefühl sich individualisiert als Furcht und Liebe. Diese beiden Empfindungen sind es, welche das Gemüth des Menschen religiös bewegen, aus denen subjektiv die Religion, die Vorstellung von der Gottheit entsprang, einer Gottheit, „vor der entweder in Furcht das Gemüth erbebt, oder der es in Liebe sich zuneigt.“ — Hier erst können wir von Abhängigkeitsgefühl, von Furcht und Liebe reden.

Wir sind nunmehr vom Subjekt aus zum Objekt gelangt. Betrachten wir dies näher.

¹⁹⁾ Vgl. L. Feuerbach Werke I, 440 sq. (No. 29 und 30.)

2. Das objektive Element der Religion.

Durch das eben bezeichnete Wesen des religiösen Subjekts war schon das Wesen des religiösen Objekts im Allgemeinen bestimmt. Dies nemlich konnte in nichts Anderes gesetzt werden, als in das Gegentheil der Ohnmacht: die Macht.

Der Begriff der Macht ist kein absoluter. Es ist deshalb auch nicht nöthig, daß das religiöse Objekt eine absolute Macht sei, sondern nur eine relative, eine Macht, die das Subjekt überragt, die der Mensch als über ihm stehend, ihn bedingend erkennt und die in ihm das Bedürfnis erregt, sich an sie anzulehnen. Daher haben auch Götter, die nicht allmächtig waren, natürlich aber immer mächtiger als der Mensch, entweder wirklich oder geglaubt, dem religiösen Gemüthe der Heiden genug thun können. Es fragt sich nur, welche Macht der Mensch als eine solche über ihm stehende, ihn bedingende wahrnimmt und anerkennt.¹¹⁾

¹¹⁾ Alles was Eindruck macht, merkwürdig ist etc. wird Gottheit oder mit ihr in Verbindung gebracht.

1. So weihten die Birmanen ein Kriegsboot der Gottheit, weil es in einer fast unglaublich kurzen Zeit ihnen eine wichtige Nachricht überbrachte, durch welche die Nation gerettet ward, Marryat, Olla podrida, aus dem Englischen. Braunschweig 1841. Thl. I, 159 (Werke Bd. LII.)

2. Die Apolloniaten, als sie von den Epidamniern Hülfe erbeten hatten, und auf den an ihren Mauern vorüberfließenden Aias gewiesen waren, nahmen dies an, gaben dem Flusse die Spitze der Schlachtreihe und siegten. Von da ab sollen sie ihn göttlich verehrt und stets in ihren Schlachten obenan gestellt haben. Valer. Max. I, 5 zu Ende.

3. „Ueberall, wo Bewegung ist, sieht der Mensch auch Leben. Der rollende Stein scheint ihm entweder ihn zu fliehen, oder ihn zu verfolgen; der tosende Strom stürzt sich auf ihn; irgend ein erzürnter Gott wohnt in dem schäumenden Wasserfalle; der heulende Wind ist der Ausdruck des Leidens oder der Drohung; der Wiederhall des Felsens prophezeit oder giebt Antwort, und wenn der Europäer dem

a. Die Macht der Natur.

W. v. Göthe, der Mensch und die elementarische Natur. Stuttgart 1845. 8.

Die erste objektive Macht, welche in dieser Beziehung dem Menschen zum Bewußtsein kommt, ist die Macht des Naturlebens, die in der Natur wirksame und sich bethätigende Kraft, wie sie als solche dem Menschen unmittelbar sich darbietet. Die Lebendigkeit des Eindruckes dieser Naturmacht auf das Gemüth der ersten Menschen dürfen wir nicht nach dem Eindrücke beurtheilen, den wir von ihr empfangen. Wir sind durch einen, Jahrtausende lang wider die Natur geführten, Kampf dieser entfremdet und es ist uns schwer, ja wohl geradezu unmöglich, mit unserm Geist an sie so rücksichtslos uns hinzugeben, um die unendliche Fülle von Kräften, welche sie in sich trägt und die in ihr wirken, in ungetrübter Lebhaftigkeit zu empfinden. Darum werden wir auch nie ganz im Stande sein, uns von dem Zustande eine vollkommene Vorstellung zu machen, in welchem die ersten Menschen der Natur gegenüber sich befanden. Wenn wir in die Natur treten, so vernehmen wir viele Richtungen derselben gar nicht mehr. Und nicht etwa bloß solche, welche ein sehr empfindliches Gefühl voraussetzen. Wir sehen die Wolken an, die der Wind jagt, freuen uns vielleicht an der Bewegung und den verschiedenen Gestaltungen, prophezeien baldigen Regen und damit gut; wir behagen uns in der Sonne, uns wird wohl in ihrem Scheine, wir lieben sie — aber damit ist es

Wilden die Magnetnadel zeigt, so erblickt dieser darin ein seinem Vaterlande entführtes Wesen, das sich begierig und ängstlich nach ersehnten Gegenden kehrt." B. Constant, la Religion. Liv. II, Ch. 2.

„Wie der Wilde überall da, wo Bewegung ist, Leben voraussetzt, ebenso setzt er überall, wo Leben ist, eine ihn betreffende Wirkung und Absicht voraus." *ibid.*

auch gut. Weitere, tiefere, nachhaltige Empfindungen haben wir nicht von Wolke und Sonne; wir erbeben nicht mehr bei ihrem Anblicke, uns durchzittert nicht mehr mit stauender, heiliger Ehrfurcht das Jagen der Wolken und der Sonnenschein. Was Uhland in seinem „Frühlingslied des Recensenten“ von Einigen in Bezug auf den Frühling sagt, das kann in Bezug auf viele andere Richtungen des Naturlebens von uns allen gelten. Die Natur mit einem Musikstücke vergleichend könnte man sagen, daß, wie nicht jedes Ohr so fein hört, um in dem Zusammenklange einer Menge von Tönen jeden einzelnen oder den Wohlklang jeder harmonischen Tonkombination wahrzunehmen, so auch unser Gefühl, durch mancherlei Ursachen in seiner ursprünglichen Empfindsamkeit beeinträchtigt, nicht mehr im Stande ist, manche Naturtöne zu empfinden, manche Harmonien der Natur in uns wiederklingen zu lassen. So kann von uns in gewisser Weise gelten, was Pythagoras sagte. Indem ihn die Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Weltgebäudes auf den Gedanken brachte, das harmonische Ineinanderwirken der einzelnen Theile erzeuge eine Sphärenmusik, erklärte er den Umstand, daß wir nichts davon hören, aus dem allmählichen Abstumpfen unsers Ohrs dafür. Auf unser Verhältniß zur Natur läßt sich dies mit mehr Grund anwenden. Denn hier wissen wir wenigstens, daß bei entsprechender Disposition unseres Geistes derselbe Wirkungen von der Natur erfährt, für die er zu andern Zeiten unzugänglich war. Wir sind nur nicht immer und nicht durch uns selbst so disponiert. Unsere Dichter müssen uns diese Naturgefühle oft erst vermitteln oder besondere Umstände uns dafür empfänglich machen.

Nicht so war es bei den ersten Menschen. Diese mit ihren unabgestumpften Sinnen hatten keines Vermittlers nöthig, sie empfanden die Natur unmittelbar und nach ihrem

ganzen Inhalte. Gleichsam noch wie durch eine Nabelschnur auf das Innigste mit der Natur verknüpft, noch in unmittelbarer Kindeseinheit mit ihr, bedurften die ersten Menschen noch nicht eines Strebens, einer sie disponierenden Thätigkeit, um das Leben des Universums auf ihre frischen Sinne wirken zu lassen. Unbewußt nahmen sie es ganz und tief in sich auf.

Denken wir uns den ersten Menschen ohne alle Voraussetzung, so wie er aus der Hand der Schöpfung hervorging, in die Welt gestellt. Alles ist ihm noch fremd und unbekannt und wird daher, wie alles Neue, den lebhaftesten Eindruck auf ihn machen. Sind uns doch die Bilder unsrer Jugend grade deshalb so lebhaft, weil sie sich damals, als etwas Neues und Ungewohntes, mit großem Gewichte unserem Geiste einprägten. In wie viel höherem Grade mußte dies bei den ersten Menschen der Fall sein in Bezug auf die Eindrücke der Natur. Zum ersten und mit einem Male drangen sie in ihrem ganzen Reichthum auf ihn ein. Die Sonne lacht ihn an und die blumige Flur; ihn stimmen ernst das weite Meer, die Höhen und die Tiefen; Donner, Blitz, Sturm erschrecken ihn; die Wolken, leicht und düstig und an Gestalt und Farbe so mannigfach, die die Luft durchschiffen und Regen, Schnee und Hagel zur Erde senden, tragen seine Phantasie hinauf und über die Berge; der Vögel Gesang und fröhliche Geschäftigkeit stimmt ihn heiter; das Wasser quillt und rinnt und flüstert; der Wind rauscht geheimnißvoll in den Blättern der Bäume; und über Allem wölbt sich in ewiger Ruhe und Klarheit der unendliche Aether. Alles dieses drang gleichzeitig auf den ersten Menschen ein, und die Wirkung davon mußte um so mächtiger sein, als er jeden einzelnen Eindruck ganz und auf das lebhafteste empfand, weil er noch an keinen derselben gewöhnt, gegen keinen abgeschlossen und verhärtet war. —

Wenn wir nach längerer Krankheit, während welcher wir von den Eindrücken unserer Lebensverhältnisse etwas befreit zu sein pflegen, die Natur uns etwas Ungewohntes, Neues, unser Gefühl reizbarer geworden ist, zum ersten Male wieder in die frische warme Frühlingsnatur hinaustreten und jener dionysische Hauch, der sie durchzieht und durchweht, unser Herz berührt: dann empfinden wir wohl ein Gefühl, welches dem ähnlich sein mag, das einst die Brust der ersten Menschen muß bewegt haben. Tausend widerstrebende Empfindungen, durch die Natur hervoggerufen, stürmten auf sie ein und machten, daß sie sich inmitten aller dieser Fülle von Kraft und Leben ohnmächtig fühlten, daß sie von dem Uebermaasse sie übermannender Gefühle erdrückt wurden und niedersanken vor der Gröfse, Pracht und Herrlichkeit, die sie ungab. Hier, in diesem Kontakt von Subjekt und Objekt, ist Religion wirklich geworden¹²⁾.

¹²⁾ Vgl. Aristoteles bei Cicero. N. D. II, 37. „Wenn es Menschen gäbe, die stets unter der Erde gewohnt hätten in schönen und glänzenden, mit Statuen und Gemälden und allen übrigen, zu einem glücklichen Leben erforderlichen, Dingen geschmückten Wohnungen, sie wären aber niemals über die Erde gekommen, sondern hätten nur durch das Gerücht und vom Hörensagen erfahren, daß es eine göttliche Wesenheit und Macht gäbe; wenn dann diese Menschen einmal durch die geöffneten Erdspalten aus ihren verborgenen Sitzen an die Orte kämen, welche wir bewohnen; wenn sie urplötzlich Erde und Meer und Himmel gesehen, die Gröfse der Wolken und der Winde Kraft erkannt, die Sonne erblickt und ihre Gröfse, Schönheit und Wirkung, wie sie den Tag mache durch ihr über den ganzen Himmel ergossenes Licht, erkannt; wenn sie ferner, sobald die Nacht die Erde bedeckt, den ganzen Himmel mit Sternen gezeichnet und geschmückt, den Wechsel des wachsenden und abnehmenden Mondlichtes, den Ausgang und Untergang aller Gestirne und ihren für alle Ewigkeit geordneten, unveränderlichen Lauf wahrgenommen hätten: wenn sie dies alles gesehen, wahrhaftig, sie würden überzeugt sein, daß es Götter gäbe, und daß alle diese Herrlichkeiten Werke der Götter seien.“ — Vgl. Sext. Emp. adv. Phys. Lb. IX, 22. p. 554 Fabr.

So nahmen also die ersten Menschen in der Natur eine auf sie wirkende und ihnen unendlich überlegene Macht wahr, den Naturgeist, welcher, wie er einerseits dem Menschen das Gefühl seiner Ohnmacht recht lebendig zum Bewußtsein brachte, doch andererseits auch grade wieder geeignet war, es aufzuheben. Nämlich im Allgemeinen inwiefern er Macht war; im Besonderen inwiefern er eine Macht war, deren enge, unmittelbare und wohlthätige Beziehung auf ihn der Mensch erkannte. Darum zog denn auch diese Naturmacht, dieser Naturgeist, den Menschen an sich und der Mensch ergab sich ihm, weil jene objektive Macht der Natur ihm das Bedürfnis, die Unruhe seines bangenden, sich ohnmächtig fühlenden Herzens stillte¹³⁾.

Man muß dieses intensive Naturgefühl, woraus dem Menschen die Religion erwuchs, nicht verwechseln mit jenem andern, welches in der Sentimentalität und falschen Romantik zu Tage kommt. Dieses letztere ist krankhaft, aus Ueberreizung oder verkehrten Zuständen der menschlichen Gesellschaft hervorgegangen, zufällige Eigenschaft schwächlicher Seelen, partikulär, vorübergehend; jenes ist gesund, frisch, lebendig, thatkräftig, klar in sich, allgemein, ewig, weil es auf dem wesenhaften Verhältniß des menschlichen Geistes zur Natur beruht. Es ist das Produkt unverdorben, einfacher, durch keine verschränkende Einflüsse der Kultur beeinträchtigter Gemüther. Jenes ist Empfindsamkeit, dieses Empfindung. Und zwar eine Empfindung der tiefsten und umfassendsten Art. Man kann sagen, sie ist Empfindung schlechthin, weil sie alles empfindet und mit gleicher

¹³⁾ „Est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam pabulum consideratio contemplatioque naturae. Erigimur, elatiores fieri videmur, humana despicimus, cogitantesque supera atque coelestia haec nostra, ut exigua et minima, contemnimus.“ Cic. Acad. II, 41.

Lebendigkeit jede Regung der Natur in sich aufnimmt. Sie war das Eigenthum jener ersten Menschen, weil diese noch gegen nichts gleichgültig und abgestumpft sein konnten, die Natur in allen ihren Richtungen, ganz und als Ganzes, als eine, allgemeine Macht empfinden mußten. Alles was das Auge schaute oder das Ohr berührte und der Sinn erfaßte, tönte in der Seele wieder und so vielseitig und so stark, daß es in derselben nur ein chaotisches Ineinanderwogen von Empfindungen gegeben haben kann, die alle von dem Naturgeist erzeugt waren. Ist nun diese Beziehung zwischen Subjekt und Objekt Religion, so kann diese Religion der ersten Menschen nur als ein primitiver Pantheismus bezeichnet werden, in welchem der Naturgeist noch nicht nach seinen einzelnen Richtungen, sondern eben nur als ein Ganzes, Allgemeines, in seiner Totalität erfaßt und gefühlt wurde. Dieser primitive Pantheismus ist die Urreligion, aber nicht die erste Form der Religion. Er geht allen bestimmten Religionsformen voran und liegt allen zum Grunde. Er ist die Voraussetzung aller Form, formlos. Und wie sich aus dem Chaos, nach griechischer Vorstellung, alle Formen des Daseins entwickelt haben, so aus diesem primitiven Pantheismus alle Religionsformen.

Jene Universalität der Empfindung in den ersten Menschen läßt uns den Zustand derselben als einen besonders herrlichen erscheinen. Denn herrlich und beglückend muß es sein und ist es, mit noch nicht beeinträchtigter und geschmälerter Empfindungsfähigkeit nicht bloß den ganzen Reiz der Natur, sondern auch des Menschenlebens zu genießen. Diese geistige Universalität jener ersten Zeit hat in den nachkommenden Geschlechtern, welche immer mehr an Empfindung zusammenschrumpften, jenen schönen Mythos von dem paradiesischen Leben erzeugt, welches die ersten

Menschen sollten gelebt haben¹⁴⁾. Ein Paradies, ein goldenes Zeitalter steht jedem Volke zu Anfange seines Daseins, und jeder von uns blickt auf seine Jugend mit so viel Liebe und Sehnsucht, weil er fühlt und weiß, wieviel er an Empfindungsfähigkeit und Weichheit des Gemüths eingebüßt habe. Keine Erzählung im ganzen Alten Testament ist psychologisch wahrer als die von den ersten Menschen, ihrer Unschuld, dem Paradiese und dem Falle. —

Ich sagte, dafs der Naturgeist die erste objektive Macht sei, welche dem Menschen zum Bewußtsein komme und dafs der Einfluss dieses Naturgeistes bei den ersten Menschen ein überwältigender gewesen sein müsse; ich bemerkte, dafs mit der hierdurch bewirkten Hingebung und Ergebung des ohnmächtigen Subjektes an das mächtige Objekt Religion wirklich geworden, ja dafs diese Hingebung selbst Religion sei; ich machte endlich noch darauf aufmerksam, dafs, wegen der noch durch nichts geschmälerten Vollkommenheit des Empfindungsvermögens in den ersten Menschen, die Natur in allen ihren Richtungen, als Ganzes, als Totalität empfunden, und deshalb die Urreligion als ein primitiver Pantheismus zu bezeichnen sei. Es fragt sich nunmehr, ob die ersten Menschen aufser der Natur noch ein anderes Objekt sich gegenüber haben konnten, durch das sie gleich oder ähnlich bewegt und ergriffen worden wären? Und ob es demnach aufser jener Urreligion noch eine andere geben

¹⁴⁾ Indem ihnen die Natur Gott war und sie mit dieser eng verbunden lebten, lebten die ersten Menschen in inniger Gemeinschaft mit der Gottheit, den Göttern. Da der Gang der menschlichen Entwicklung in immer gröfserer Loslösung von der Natur besteht, so fafst das heidnisch-religiöse Gemüth dies als eine Loslösung von der Gottheit, als eine immer gröfsere Entfremdung von ihr, als eine Verschlechterung der Gesinnung auf. Dies ist in der Sage vom Prometheus ausgedrückt und von dem goldenen Zeitalter. (Data bei Bergk. Reliq. com. att. antq. p. 188 sqq.)

könne, von jener verschieden, mindestens aber in der Urreligion außer dem natürlichen noch ein anderes Element?

b. Die Macht des Menschen.

Da es im Bereiche der Natur außer der sinnlichen äußern Natur nur Ein davon Unterschiedenes giebt, den menschlichen Geist, so ist jene eben gestellte Frage gleich mit der: ob der Mensch seinem geistigen Sein nach sich selbst ein solches Objekt könne gewesen sein, wie er es als ohnmächtiges Subjekt erheischt? Diese Frage ist unzweifelhaft mit Ja zu beantworten.

Es läßt sich kein erster Mensch denken, sondern nur erste Menschen. Mensch ist der Mensch nur in Verbindung mit andern. Der Mann würde die Menschheit nur einseitig, nur zur Hälfte darstellen, ebenso die Frau, daher mindestens aber auch nothwendig neben dem Manne noch das Weib zu denken ist und damit weiter die Familie. Die Mosaische Urkunde¹⁾ drückt dies sehr schön mit den Worten aus: „Nachdem Gott die Welt und Adam geschaffen, sprach er alsbald: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehülfin machen, die um ihn sei.“ Hieher gehört auch der Ausspruch des Aristoteles, daß der Mensch ein *ζῷον πολιτικόν* sei, und daß der, welcher in strenger Abgeschiedenheit von Andern lebte, entweder ein Gott oder ein reißendes Thier sein müsse. Wie der Mensch durch seine subjektive Ohnmacht und die Ungenügsamkeit seines einzelnen Daseins im letzten Ende an die Verbindung mit der objektiven Macht gewiesen ist, so aus demselben Grunde zunächst an die Association und Verbindung mit seines Gleichen.

Wenn wir also von Anfang an den Menschen neben

¹⁾ 1, 2, 18.

dem Menschen und im Familienverbande sehen, so fragt sich eben, ob hieraus nicht Seelenbewegungen für ihn hervorgehen, welche er als nicht von dem Naturgeist erzeugte, auf ihn unmittelbar zurückzuführende, sondern als davon verschiedene, aber gleichwohl gewaltige und von einer überlegenen Macht herstammende erkennt; mit einem Wort, ob nicht, er selbst sich als Objekt gesetzt, aus dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen Seelenbewegungen resultieren, welche in ähnlicher Weise, wie die aus der Natur entsprungenen, ihn ergreifen und die Vorstellung von einer höhern Macht in ihm hervorrufen? Und daran ist, wie gesagt, nicht zu zweifeln.

Sobald nemlich, nach dem bisher Auseinandergesetzten, religiöse Empfindung oder Religion entsteht aus demjenigen Verhältnisse des Subjekts zum Objekt, in welchem dieses die Ohnmacht jenes theilweise oder vollständig aufhebt, so müssen religiöse Empfindungen auch aus dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen hervorgehen, im Falle auch durch dieses Verhältniß eine theilweise, mehr oder minder vollständige Aufhebung der Ohnmacht bewirkt wird. Dafs dies nun wirklich statt habe, liegt auf der Hand. Ich will hierbei nicht grade an ein Wort Luther's erinnern, welcher sagte, dafs uns Jemand, der uns im Dunkeln oder in der Verirrung und Einsamkeit begegne, lieber sei und mehr beruhige als das innigste Gebet¹⁶⁾; auch nicht daran, dafs selbst schwache Leute großen Muth und großes Selbstvertrauen gewinnen, wenn sie in Masse zusammen sind, wobei eben wiederum ihre Vereinigung mit andern das Gefühl der Ohnmacht ihnen nimmt¹⁷⁾. Wohl aber sind hier eine Menge

¹⁶⁾

— . . . „Dem Menschen ist
Ein Mensch noch immer lieber als ein Engel.“

Lessing, Nathan I, 1 gegen Ende.

¹⁷⁾ Vgl. Luther bei Feuerbach I, 334, 335, 336, 337.

anderer Verhältnisse des menschlichen Lebens zu beachten, in denen und durch die dasselbe stattfindet. Lassen Sie uns zunächst an das einfachste aller Verhältnisse denken, an die Liebe des einen Menschen zum andern¹⁸⁾. Jene geistige Macht, welche zwei Menschen auf das innigste mit einander verband, zu einander trieb, an einander fesselte, das auf beiden Seiten gleich stark war und daher nicht aus der Qualität des Individuums hergeleitet werden zu können schien, um so weniger, als man doch in dem Andern immer nur seines Gleichen sah — diese geistige Macht, welche auf das intensivste die Herzen bewegte und hielt, mußte nothwendig als eine Uebermacht erscheinen, als Wirkung und Wohlthat eines höheren Geistes. Und zwar eines Geistes, weil im Bereiche der Natur sich nichts fand, wovon man jene große Seelenbewegung hätte herleiten können¹⁹⁾. — Oder betrachten wir ein anderes Verhältniß. Der Eine zeichnet sich vor den Andern aus durch Muth, Klugheit, oder durch Verblendung, selbst Wahnsinn, überall nahm man Eigenschaften wahr, die sich markierten; man bemerkte ihr Vorhandensein, erkannte sie als etwas Andern Fehlendes an und konnte sich doch nicht Rechenschaft darüber geben,

¹⁸⁾ „Mein Abgott, mein Engel, meine Göttin“!!

¹⁹⁾ Da nun die Minne das vollbrachte
und mich zum Ueberwund'nen machte,
so treibt sie Pflicht und Recht dazu,
daß sie der Zweien eines thu;
sie mir in Liebe zuzuwenden,
sonst mache sie mein Lieben enden:
denn anders wäre ich verloren.
Daß ich zur Freundin hab' erkoren
die Feindin, die mich haßt so sehr,
kommt nicht von meinem Sinne her:
Da ist allein die Minne Schuld.

Hartmann v. d. Aue Iwein 1647 sqq.

(Fr. Koch, d. Ritterbuch Bd. I. Halle 1848. 12. p. 58.)

woher sie entstanden. So kam man ganz einfach dazu, sie als Gabe oder Schickung einer geistigen Macht anzusehen, die vorzugsweise im Besitze derselben wäre. — Alle solche Verhältnisse, die im Menschenleben und durch dasselbe zur Erscheinung kommen, nenne ich *ethische*, mit prägnanter Bedeutung dieses Wortes, nicht als identisch mit „*sittlich*.“ Und alle diese Verhältnisse bewegen mehr oder minder das Gemüth der Menschen und mußten deshalb auch konsequent von einer Ursache abgeleitet werden, die, weil sie in der äufsern Natur nicht zu entdecken war und nicht mit dem Träger identifiziert wurde²⁰⁾, als geistige Persönlichkeit gedacht wurde und wiederum als eine mächtige, weil sie, wenn sie nicht mächtig, nicht mächtiger als der Mensch gewesen wäre, diesen ja nicht hätte bewegen können. — Aus den verschiedenen, durch die Einwirkung des Menschen auf den Menschen erzeugten, Seelenbewegungen aber tritt besonders eine hervor, die gewaltigste von allen —, die gewaltigste, weil keine so wie sie dem Menschen das Bewußtsein seiner Ohnmacht aufdringt, ja vor Augen führt. Diese Macht, der keine andere in dem ganzen Bereiche der Natur gleichkommt, der zu entrinnen dem Menschen all' und jedes Mittel fehlt, die schonungslos und ohne Erbarmen überall hineingreift, die Gewaltigsten niederschmettert, die Stärksten vernichtet —, diese Macht ist der Tod²¹⁾. Versetzen wir uns in die Seele der ersten Menschen. Mitten in der Freude des Daseins, im Kreise der Familie, sehen

²⁰⁾ Vergl. jedoch Buch der Weisheit 14, 15 sqq. und Grimm, *Gesch. der deutsch. Sprache* I, p. 19.

²¹⁾ „Die Götter sind nur die übermenschlichen Mächte in zweiter Instanz, aber die übermenschliche Macht in erster Instanz, die Macht, vor der zuerst der Mensch das Knie beugt, ist die Macht der Noth — die Macht über Tod und Leben.“ L. Feuerbach *Sämmtl. Werke* Bd. I. Lpzg. 1846. 8. p. 361. vgl. p. 340.

sie durch unsichtbare Hand plötzlich ein Leben verlöscht, das bis dahin noch sich gefreut, den Arm gelähmt, der ihnen sonst in den Mühen und Arbeiten des Lebens hülfreich beigestanden hatte. Sie fühlen sich plötzlich verwaist und einsam, das Gefühl ihrer eigenen Ohnmacht und Hinfälligkeit tritt ihnen mit erneuter und scharf fassender Kraft vor die Seele. Sie erbeben auf das tiefste bei dem Anblicke des Todten, an dem sie die gewaltige Hand einer ernsten unsichtbaren Wesenheit und ihr eigenes Geschick erkennen²²⁾. Die Seelenbewegungen, die hieraus entstehen, sind gleichfalls als ethische zu bezeichnen und unter allen als die bedeutendsten anzusehen. Dies hat sogar Manche veranlaßt, an sie den Ursprung der Religion anzuknüpfen. Einige haben dies sehr unverständlich in der Weise gethan, daß sie behaupteten, Tottenkult, d. h. eine göttliche Verehrung der Gestorbenen selbst, sei die Quelle aller Religion (ich spreche hier natürlich stets nur von der heidnischen) gewesen²³⁾. Das ist zwiefach einseitig; 1) weil alle andern, sowohl ethischen als natürlichen (d. h. durch die Natur erzeugten) Seelenbewegungen hintenangesetzt werden; 2) weil aus Verehrung der Gestorbenen nur ein Dämonen- oder Heroenkult hervorgehen kann, nicht aber Religion. Bei weitem richtiger und mit Geist geltend gemacht ist die Meinung Stühr's, der gleichfalls von den Seelenbewegungen, welche der Tod hervorruft, als der Hauptquelle der Religion ausgeht. In Bezug auf die griechische meint er, daß der dodonäische Zeus — die älteste Form dieses Gottes — ursprünglich hervorgegangen sei aus dem Glauben an das Umschwebt-

²²⁾ Vgl. E. Simon, Geschichte des Glaubens an eine Geisterwelt. Heilbr. 1834. 8.

²³⁾ Z. B. L. Rofs, Hellenica Bd. I. 1. Halle 1846. 4. p. 41. — Hugh Farmer The general Prevalence of the Worship of human Spirits in the ancients Heathen nations. London 1783. 8. 495 S.

werden von den Seelen der Verstorbenen, indem das Wesen der Abgeschiedenen im Zeus zum Einheitsbegriff zusammengefaßt sei; und wie Zeus als allgemeines Sinnbild der männlichen Verstorbenen gedacht sei, in demselben Sinne Dione als ein Bild für die weiblichen. Dem Glauben an die Dämonen, d. h. dem aus der Verehrung der Seelen der Verstorbenen als Beschützer des Hauswesens der Hinterbliebenen entstandenen Glauben, entspreche das Wesen reiner Geistigkeit, zu dessen Vergegenwärtigung in der Vorstellung sich das Bewußtsein anfangs rein an die Erinnerung an die Seelen der Verstorbenen und an die Empfindung des Umschwebtwerdens von denselben gehalten habe. Nach und nach habe sich diese Empfindung mehr und mehr zur Gegenständlichkeit ausgebildet und die Vorstellung des Zeus und der Dione hervorgerufen²⁴⁾. Wahrhaft gegenwärtig sei dem Bewußtsein der alten Pelasger ihr Zeus indess nur in seinen Wirkungen geworden, wenn er im Rauschen des Windes durch die Luft und die laubige Krone der Eiche sich bewegte. Hier finde sich schon durch Vermittlung einer an die Vorstellung von Wind und Luft sich anschließenden sinnlichen Auffassungsweise eine im Bewußtsein vollzogene Uebertragung geistiger Ahnungen auf Naturanschauungen²⁵⁾. Dieses Hineinsenken ursprünglich geistiger Ahnungen in die Natur sei immer mehr vollzogen, habe so die in sinnlich plastischer Gestalt erscheinenden griechischen Götter erzeugt, schließlicb aber durch vollständiges Hineinsinken in die Natur der ganzen griechischen Religion den Untergang gebracht. So müsse die Naturseite der griechischen Religion gefaßt werden. Es sei eine im Bewußtsein vollzogene Begeistigung des Naturlebens, aus welcher sinnbildliche Vor-

²⁴⁾ P. F. Stühr Religionsa. d. Hellen. p. 22. 32.

²⁵⁾ Stühr a. a. O. p. 43.

stellungen hervorgingen, an denen sich mehr die inneren Bewegungen des Seelenlebens abspiegelten, als das äussere Leben der Natur. Die Natur sei im Bewusstsein durch den Geist belebt und beseelt worden²⁶⁾.

Stuhr geht also von der ethischen Macht des Todes aus und leitet hieraus den Ursprung der griechischen Religion ab. Oder, um alles in meine Terminologie zu übersetzen, er erklärt den Ursprung der Religion aus dem Kontakt des religiösen Subjekts mit dem von uns als zweites gesetzten religiösen Objekt, dem Menscheng Geist, den er seiner Hauptäusserung nach im Tode faßt. Dem ersten Objekt, dem Naturgeist, räumt er keinen Antheil bei Entstehung der Religion ein, sondern erkennt bloss eine Uebertragung der aus der Berührung von Subjekt mit Objekt² gewonnenen religiösen Empfindungen und Vorstellungen auf die Natur an. — Ich kann diese Ansicht nicht theilen. Die Gründe sind leicht aus dem zu entnehmen, was ich in Betreff der Wirkungen gesagt habe, welche die Natur nothwendig auf die ersten Menschen ausüben mußte. War die Natur ihnen nicht gleichgültig, sondern brachte sie Bewegungen und ergreifende Eindrücke in der Brust hervor, dann muß sie auch zur Entstehung der Religion mitgewirkt haben.

Indem ich so von Stuhr abweiche, kann ich nicht umhin, auf das grofse Verdienst aufmerksam zu machen, welches diese seine mit viel Geist von ihm durchgeführte Ansicht hat. Sie zum ersten Male hat sowohl jener materialistischen Auffassung der Mythologie, wonach diese nur auf die Natur zurückzuführen wäre, als auch jener moralischen Auffassung, welche in der ganzen Mythologie nur Personifikationen von Begriffen fand, wirksam entgegen-

²⁶⁾ Stühr a. a. O. p. 47.

gearbeitet. Ein Verdienst, welches alle diejenigen seinem hohen Werthe nach zu schätzen wissen, welche gezwungen gewesen sind, sich durch eine Menge von Schriften durchzuarbeiten, von denen die materialistischen durch ihr wüstes Material ebenso ungenießbar sind, als die mit Begriffen operierenden durch ihre Begriffslosigkeit.

Noch ein Anderes in der Stühr'schen Ansicht ist, und mit Zustimmung, hervorzuheben, nemlich dies, daß in der Religion eine Uebertragung ethischer Momente auf Natur ebenso stattgefunden habe, als eine Vergeistigung, Verklärung der Natur. Dies näher nachzuweisen, ist hier nicht der Ort; ich werde es späterhin an den einzelnen Göttergestalten thun. Hier will ich nur darauf aufmerksam machen, daß diese gegenseitige Berührung und Durchdringung der aus beiden Objekten gewonnenen Elemente, meiner Meinung nach, als eine uranfängliche zu setzen ist. Die ethische Empfindung blieb nicht ohne Anlehnung an ein Naturobjekt, und die Naturempfindung ward zu einer ethischen verklärt. Nur darf man hierbei nicht denken, daß in jenen Uranfängen die einzelne Empfindung als solche festgehalten worden sei. Die dazu nöthige auseinanderhaltende, unterscheidende Kraft fehlte dem Bewußtsein der ersten Menschen noch. Wie sie die Natur als ein Ganzes erfälschten, so entstand ihnen aus den verschiedenen ethischen Regungen die Vorstellung allgemeiner Geistigkeit, ganz unbestimmt, verschwimmend. Und wiederum können sie nicht im Stande gewesen sein, diese zwei Arten von Eindrücken, natürliche und ethische, zu sondern, weil sie damals noch nicht zur Kraft der Unterscheidung gelangt waren. Vielmehr die aus beiden Objekten (Natur- und Menscheng Geist) auf das Subjekt überströmenden Gefühle bildeten in diesem ein Chaos von Empfindungen, in welchem die beiden Elemente, aus denen es gemischt war, Eine verschwimmende Masse

ausmachten. Die Urreligion war — um es zu wiederholen — eine form- und gestaltenlose, pantheistische.

Fragen wir, welches Element in diesem Chaos von Gefühlen das überwiegende werde gewesen sein, so habe ich mich schon gegen Stühr für das Naturelement entschieden, ohne damit im mindesten das geistige Element gering anschlagen zu wollen. Aber einmal scheinen mir die von der Natur ausgehenden Eindrücke um deswillen tiefer gewesen zu sein, weil die Natur stets dieselbe und eine allgegenwärtige ist, während dies in derselben Weise von den ethischen Verhältnissen nicht zu sagen ist; und zweitens gehört zu der Komplicierung von Verhältnissen, in welchen die ethischen Seelenbewegungen in voller Kraft und Bestimmtheit, in einiger Vollständigkeit zur Erscheinung kommen, ein nicht unbeträchtlicher Zeitraum, bis zu dem hin also die Natur mit entschiedenem Uebergewicht auf die Menschen influirt hatte.

Ich bitte, aus den bisherigen Untersuchungen festzuhalten 1) dafs zur Entstehung der Religion zwei objektive Faktoren gewirkt haben, Macht der Natur und Macht des Menschen, beide, nicht einseitig entweder Natur- oder Menschengest; aber der erstere Faktor bedeutender; 2) dafs das Produkt dieses zwiefachen Objektes und des Subjektes eine Religion gewesen sein müsse, die, bei gegenseitiger Durchdringung des natürlichen und ethischen Elements in ihr, pantheistisch war, einerseits wegen der universellen Empfindungsfähigkeit des Subjektes, andererseits wegen der noch sehr unbedeutenden Urtheilskraft des Subjektes, vermöge welcher dieses sowohl im Objekt als in seinen subjektiven Empfindungen hätte sondern und unterscheiden können. — Läfst sich aber aufser den genannten beiden nicht noch ein drittes Objekt denken? Sehen wir.

c. Die Macht Gottes.

Wenn der absolute Geist — Gott — in das Universum nicht aufgeht, mit ihm nicht zusammenfällt, sondern der Lehre des Christenthums zufolge Gott zwar in der Welt und im Menschen sich offenbart, aber nicht erschöpft; wenn er außer ihnen seine gesonderte Existenz, seine Persönlichkeit bewahrt, sich bei sich behält; kurzum, wenn es einen außerweltlichen persönlichen Gott giebt²⁷⁾: so ist klar, daß dann noch ein drittes Objekt vorhanden ist für das religiöse Subjekt. Da nun der subjektive Grund der Religion in dem Gefühle der Ohnmacht zu suchen war, aus welchem ebenso die Liebe zum Leben und die Furcht vor dem Tode, d. h. das Streben, die Persönlichkeit zu bewahren, hervorgeht, als es von dem Wesen des Menschen nicht zu trennen ist: so leuchtet ein, daß es für das religiöse Bewußtsein kein höheres und sein Verlangen mehr befriedigendes Objekt geben kann, als einen persönlichen Gott, der allmächtig ist; der zwar die Welt der Erscheinungen und den Menschen durch sein allmächtiges Wort erschuf und ins Dasein rief, selbst aber persönlich über aller Erscheinung steht und doch allgegenwärtig, ewig, unwandelbar, allgütig, allweise ist. Ist Religion Bedürfnis des Menschen und haftet an ihm unentäußerlich das Verlangen nach Verbindung mit einer objektiven Macht, so kann keine andere Religion jemals dem menschlichen Herzen so volle Genüge leisten als die christliche; so ist sie die absolute Religion, Religion schlechthin. Denn der Gott, welchen das Christenthum

²⁷⁾ G. A. Fricke *Argumenta pro Dei existentia exponuntur et judicantur*. P. I. Lips. 1847. 8. 77 S.

F. J. Stahl *Fundamente einer christlichen Philosophie*. ed. II. Heidelberg 1846. 8.

Fortlage *Darstellung und Kritik der Beweise für's Dasein Gottes*. Heidelb. 1840.

lehrt, ist in allem unendlich: an Macht, Liebe, Heiligkeit. Hierin liegt das Geheimnifs, weshalb vor dem Christenthume alle heidnischen Religionen zu Schanden geworden sind und haben zu Schanden werden müssen. Denn sie alle hatten statt Eines, alle Göttlichkeit in sich vereinigenden Gottes, eine Vielheit von Göttern, statt eines absoluten, vollkommenen, unendlichen Gottes nur relative, unvollkommene, beschränkte Götter²⁸⁾.

Soll nun aber dieser aufserweltliche Gott in seiner ewigen Wahrheit und Unendlichkeit Objekt der Religion werden, so kann er dies nur auf dem Wege der Offenbarung und nur auf diesem²⁹⁾. Wir hätten also anzunehmen, dafs, wenn dies dritte Objekt ausschliesslich oder mitwirkend bei dem Ursprunge der Religion betheiligt gewesen wäre, Gott sich den ersten Menschen geoffenbart hätte und dafs folglich jede heidnische Religion nur eine mehr oder minder grofse Trübung und Verfälschung der reinen ursprünglichen Religion, der geoffenbarten Wahrheit wäre³⁰⁾. Und dies ist allerdings die Ueberzeugung einer grofsen Menge von Mythologen ehemals gewesen und noch jetzt³¹⁾. Sie haben diese Ueberzeugung in verschiedener Weise ausgesprochen. Die Einen meinten, Gott habe, wie den Moses im feurigen Busche, die ersten Menschen unmittelbar unterrichtet; Andere, die Engel des Himmels hätten die ersten Menschen in der wahren Religion unterwiesen; noch Andere erklärten das Heidenthum für ein verderbtes Judenthum, woraus denn

²⁸⁾ Vgl. Feuerbach I, 274 sqq.

²⁹⁾ F. Schwubbe *de gentium cognitione Dei*. Paderborn 1844. 4. 22 S.

³⁰⁾ Ansicht der Socinianer.

³¹⁾ Vgl. Humboldt *Kosmos* II, 147. Schelling *Methode d. akad. Studiums*. p. 167—169. Kanne, Rixner, Windischmann, Fr. Schlegel.

der Satz folgte, daß es vor der Sündfluth kein Heidenthum, sondern nur Atheismus gegeben habe³²⁾. — Es ist nicht nöthig, hiergegen vom Standpunkte der Wissenschaft aus zu polemisieren, da — von allem andern zu schweigen — diese Behauptungen nur auf Glauben basieren und nicht einmal mit einem Scheine von Beweis umkleidet, sondern nur ganz nackt und bloß hingestellt sind³³⁾. Hiervon aber auch abgesehen, so kann der ganzen Frage „ob der absolute Gott Objekt der ersten Religion gewesen sei“ für die Wissenschaft des Heidenthums keine weitere Wichtigkeit beigelegt werden. Denn wenn geoffenbarte Religion die erste war, und die heidnischen aus ihr nur dadurch entstanden, daß der Sinn sich der Natur- oder Selbstvergötterung zuwandte, d. h. also, wenn das, was das Heidenthum erst zum Heidenthume macht, das Specificische an ihm, aus Natur- und Menschengestalt, nicht aus dem göttlichen Geiste her stammt, so kommen wir auch so auf die beiden zuerst besprochenen Objekte als die beiden einzigen Quellen der heidnischen Religion zurück. Denn außer diesen drei Objekten läßt sich kein weiteres dem religiös empfindenden Subjekt, dem Menschen gegenüber denken³⁴⁾.

³²⁾ Budde Hist. Vet. Test. Per. I. Sect. 1. p. 159. Koch de cultu serpentum. Lips. 1717. 4. p. 3 sq. — Gegen diesen Satz jedoch schon Tertullian.

³³⁾ Vgl. Plato Phileb. p. 16, p. 31, Stallb. Cicero Tusc. I, 12.

³⁴⁾ Die orthodoxe Theologie kannte freilich noch zwei andere, dem Menschen überlegene Mächte, die daher für ihn möglicherweise hätten religiöses Objekt sein können: Engel und Teufel. Es haben daher auch Theologen nicht angestanden, von beiden den Ursprung der heidnischen Religion abzuleiten.

a) Engel. Joh. Clericus Compend. hist. univ. Amstel. 1698. 8. p. 9 sq. Dabei wird die Frage, ob Kenntniß von den Engeln naturaliter gegeben sei — Joh. Schmidius diss. de angelis ex principiis philosophicis non demonstrabilibus; Joh. Dav. Hohenseil An Angelorum existentia ex naturae lumine demon-

Nitzsch Ueber d. Religionsbegriff der Alten (Ullmann und Umbreit Studien 1828. p. 527 sqq.) J. G. Müller ebendas. 1835. Hahn Comment. de religionis et superstitionis natura. Vratisl. 1834. Dietrich de etymologia vocis religio. Schneeberg 1836. C. F. Bräunig Religio, nach Ursprung und Bedeutung erörtert. Leipzig 1837.

Zweites Kapitel.

Von den verschiedenen Formen der Mythologie oder der formellen Erscheinung der heidnischen Religion.

Isaac Abarbanel de variis idololatriae speciebus, latine versa a Buxtorfio. Alex. Rossaeus de religionibus mundi deutsch von Albert Reimarus. Amsterd. 1668. 8.; franz. v. Thom. le Grue. Amsterd. 1666. 4.

1. Uebersicht.

Wir haben im vorigen Abschnitte gesehen, daß die Religion aus dem Kontakt von Subjekt und den beiden Objekten Natur und Menschengestalt entstanden und die Urreligion als primitiver Pantheismus zu bezeichnen sei, der, an

strari possit? — als zu bejahen vorausgesetzt, und unter anderm auch gemeint, daß die Engel zum Theil in den Statuen Orakel gegeben hätten. Clericus l. l.

- b) Teufel. Schon die spätern Juden und namentlich die Uebersetzer LXX hielten die Götter der Heiden für Dämonen, d. h. abgefallene Engel oder von solchen mit menschlichen Weibern gezeugte. Dann aber machten diese Ansicht, wie sie auch kaum anders konnten, besonders die christlichen Apologeten geltend; vgl. Tzschirner, Fall des Heidenthums p. 288 sqq. Tertullian de baptism. cp. 5. de praescr. adv. haer. cp. 41. Natürlich waren die Teufel oder die mali spiritus auch diejenigen, welche in den Orakeln agierten, s. Hugo Grotius de verit. relig. Christ. Lb. IV. §. 9. ibq. intpp.

sich formlos und Voraussetzung aller Form, allen einzelnen bestimmten Religionsformen vorausgehe und gleichmäfsig zu Grunde liege. Ich sagte, wie aus dem Chaos sich alle Formen des Daseins entwickelt hätten, so aus diesem primitiven Pantheismus alle Religionsformen. Diese Urreligion hat wegen ihrer Universalität, womit sie die gesammte Natur, ingleichen auch die Manifestationen des menschlichen Geistes umfaßt, eine Art Einheit in ihrem Objekt. Aber doch nur insofern, als sie dies Objekt total erfafst und weder in ihm selbst unterscheidet noch neben ihm ein Anderes anerkennt: ein $\pi\alpha\nu$, kein $\xi\nu$. Es ist daher ein Irrthum, wenn man den primitiven Pantheismus mit Monotheismus identificiert und die Urreligion für monotheistisch erklärt³⁵). Denselben Fehler begeht man, wenn man die älteste Form der einzelnen Religionen bei den verschiedenen Völkern als Monotheismus bezeichnet³⁶). Denn nicht blos, dafs jede einzelne Religion von jenem primitiven Pantheismus ausgegangen ist, mithin von ihr dasselbe gilt, was von diesem,

³⁵) Z. B. R. Cudworth *Systema intellectuale hujus universi* latine vert. et rec. J. L. Moshemius. Lugd. Bat. 1773. 4. II. Voll. Wyttenbach Num deum unum esse sola rationis vi demonstrari possit, et gentesne exstiterint, quibus nulla revelationis ope adjutis haec veritas cognita fuerit? Diss. de unitate Dei in s. opusc. select. ed. Friedemann. Tom. II. (Hiergegen ist gerichtet Meiners historia de Deo vero. Lemgo. 1780). Eberhard Neue Apologie des Sokrates. Berlin 1772.

³⁶) Es ist dies geschehen, überhaupt: Klemm, Culturgeschichte VII. Lpzg. 1849. p. 357.; in Betreff

der Aegypter: Jablonsky *Opuscula* 1804—13. IV.

der Perser: Th. Hyde *historia religionis veterum Persarum*. Oxon. 1700. 4. Gegen ihn Anquetil du Perron.

der Griechen: z. B. Lucas *de deabus colligeris*. p. 8 sq. (doch vgl. O. Müller *Prolegg.* p. 244 sq.) Lange *Einleitung in die gr. Mythol.* Berlin 1825. 8. p. 30 sqq. Creuzer I, 46.

der Germanen: Jac. Grimm: *D. Myth.* XLIV sq.

sondern man hat sich auch bei Annahme solches partikulären Monotheismus eine Verwechselung anderer Art zu Schulden kommen lassen. Man unterschied nicht zwischen einem der Art nach einzigen, höchsten Wesen, und einem komparativ höchsten, gleichartig einer Menge anderer Götter und nur dem Range nach von ihnen verschieden³⁷⁾. Nur wo das erstere verehrt wird, kann von Monotheismus die Rede sein, und das ist in keiner Mythologie der Fall gewesen. Alle heidnischen Religionen haben vielmehr nur ein komparativ höchstes Wesen, das zwar, wie z. B. bei den Griechen Zeus, an der Spitze der ganzen Götterwelt steht, aber neben sich noch eine Menge anderer Götter hat und weit entfernt ist in seinen Beziehungen zu ihnen eine absolute Gewalt auszuüben. Die Sache ist in den einzelnen Religionen diese. Je weiter man eine jede rückwärts verfolgt, um so mehr vereinfacht sie sich. Die zuerst selbstständig, in scharf von einander abgegrenzter Gestalt, erscheinenden Götter schmelzen immer mehr zusammen, so daß, was zuerst in viele Götter geschieden war, zuletzt in Eine göttliche Wesenheit sich zusammenfaßt. Aber man kommt bei dieser Untersuchung zuletzt nicht auf Einen Gott. Vielmehr verliert jede göttliche Persönlichkeit in dem Augenblicke, wo sie mit einer andern zusammenfällt, an ihrer Persönlichkeit; ihre Umrisse trüben sich. Zwei Gestalten, die sich miteinander berühren, gehen in einander über, verschwimmen und verlieren an anschaulich concentrirter Selbstständigkeit, wie zwei Farben im Abendroth. So gelangt man schließlicb nicht zu Einer göttlichen Persönlichkeit, zum Monotheismus, sondern zu einer unbe-

³⁷⁾ Vgl. P. Chr. Reinhard Abriss d. Entstehung und Ausbildung d. relig. Ideen. Jena 1794. 8. p. 5 sqq.

stimmten, nicht in klarer Anschauung gefaßten, sondern alles in sich chaotisch enthaltenden göttlichen Wesenheit, zu einem göttlichen Alleins, eben zu jenem primitiven Pantheismus^{3a)}).

Der Fortschritt aus diesem Pantheismus heraus zu bestimmten Religionsformen, deren kurze Betrachtung uns jetzt obliegt, ist abhängig und bedingt von den Veränderungen sowohl im Subjekt als im Objekt. Denn so gut nämlich

- a) das Subjekt beeinträchtigt sein kann durch klimatische Einflüsse, durch zu große Hitze oder Kälte, oder nachdem es allmählig eine typisch gewordene Charaktereigenthümlichkeit angenommen hat, kann auch
- b) das Objekt beeinträchtigt sein, weil die Natur in den verschiedenen Theilen so geartet sein kann, daß sie sich dem Menschen nur vorzugsweise von einer oder mehreren Seiten, nicht aber in ihrer Allseitigkeit zeigt.

Je nachdem nun die Beziehung des Objekts und des Subjekts aufeinander eine vollkommene oder unvollkommene ist, je nachdem das Subjekt das Objekt allseitig oder theilweis auffaßt oder dieses sich auffassen läßt, entstehen aus der Urreligion = $O + s$ (Objekt allseitig, Subjekt unentwickelt) folgende Religionsformen:

^{3a)} Dieser Pantheismus ist nicht zu verwechseln mit jenem andern, wonach alles Sein der Ausfluß der Gottheit und diese in jenem enthalten ist, welchen man auch für die älteste Religionsform gehalten hat. Z. B. R. Cudworth Syst. intell. cp. IV. §. 17. p. 356. §. 18. p. 414. §. 34. p. 627. C. Calvoer Saxonia inferior antiqua Lb. I. cp. 5. p. 13 sqq. A. Hinckelmann Detect. fundam. Boehmian. p. 106 sqq.

1) $O + S$ (Objekt allseitig, Subjekt entwickelt) — Polytheismus.

2) $o + S$ (Objekteinseitig, Subjekt entwickelt) —

Parsismus ∞ Schamanenthum.

Gaiolatrie ∞ Uranolatrie.

Astrolatrie ∞ Zoolatrie.

3) $o + s$ (Objekteinseitig, Subjekt unentwickelt) — Fetischismus.

Auf diese drei Grundverhältnisse [$O + S$, $o + S$, $o + s$] lassen sich alle einzelnen heidnischen Religionsformen zurückführen. Ihr Vorkommen ist abhängig von den Bedingungen, welche die Veränderungen in der Empfindung und dem Urtheil herbeiführen. Diese Bedingungen sind die, welchen der Mensch durch die Natur des Landes, in dem er sich angesiedelt hat, unterworfen ist³⁹⁾. Ein schönes freundliches Land, welches den Menschen anlächelt und zu seinem Herzen spricht, welches sich durch die Mannigfaltigkeit seiner Formen und die Lieblichkeit seines Klimas auszeichnet, welches dem Menschen willfährig und wie von selbst darbietet, was er zu seinem Unterhalte bedarf, welches ihn zu keiner großen Anstrengung verpflichtet und zu keiner bedeutenden Anwendung seiner physischen und geistigen Kräfte: ein solches Land wird vor allen andern geeignet sein, die Empfindungsfähigkeit des Menschen zu erhalten, dagegen weniger geeignet zur Ausbildung seiner intellektuellen, seiner geistigen Kraft. Ein solches Land wird demnach vermögen einen Zustand der Religion festzuhalten, welcher dem ursprünglichen sehr nahe steht. Die Erfahrung bestätigt diesen Satz. Indien hat alle die Eigenschaften, von denen eben die Rede war, und der Zustand des religiösen Bewusstseins

³⁹⁾ „Das Klima“ sagt schon Polybios IV. 5. s. f., „bildet die Sitten der Völker, ihre Gestalt und Farbe.“ — Vgl. J. G. Kohl, der Verkehr u. d. Ansiedelungen d. Menschen in ihrer Abhängigkeit v. d. Gestaltung der Erdoberfläche. Mit 24 Steindrucktafeln. gr. 8. Dresden 1841.

der Indier ist mehr als der irgend eines andern Volkes jenem primitiven Pantheismus verwandt. Die Indier stehen, wie durch ihre Sprache, so durch ihre Religion, und durch diese trotz ihrer Götterbilder und Mythen, dem Urzustande des menschlichen Geschlechts nahe. Sie bilden den Uebergang zu einer andern Religionsform. Es ist in ihrem Bewußtsein ein Ringen aus diesem Pantheismus, in dem alles verschwimmt, heraus und zu klarer Anschauung zu gelangen. Aber ihre geistige Kraft, niedergehalten durch die Ueppigkeit ihrer Natur, ist nicht stark genug dazu. Sie ist zerfahren in der Sinnenwelt, nicht concentrirt in sich; daher die maß- und formlosen Tempelbauten und Götterbilder. Weil seine geistige Kraft sich nicht zu intensiver Consistenz zusammengezogen hat, vermag der Indier nicht, in ein menschlich gestaltetes Götterbild den Ausdruck von Kraft zu legen; diese seine Kraft ist noch extensiv; daher giebt er dem Bilde viel Köpfe um die Klugheit, viele Arme um die Kraft, viele Füße um die Schnelligkeit auszudrücken. Ueberall in der indischen Religion treten die deutlichsten Zeichen hervor von einem Zustande des Bewußtseins, welches zwischen pantheistischer Verdunkelung und klarer, scharf begrenzter Erfassung der Gottheit schwankt. — Die Ursache davon lag in der durch die Natur zurückgehaltenen Ausbildung der geistigen Kräfte.

Denken wir uns nun ein Land, welches auf der einen Seite alle die Vorzüge Indiens vereinigt, auf der andern aber so geartet ist, daß es seinen Bewohnern nicht in sorgloser Unthätigkeit dahinzuleben gestattet, sondern ihnen Mühe und Arbeit auferlegt: so wird es sowohl die Empfindungsfähigkeit erhalten als die intellektuellen Kräfte der Bewohner ausbilden. Und daraus wird eine Religionsform sich bilden müssen, in welcher eine reiche und lebendige Auffassung des Natur- und Menschenlebens nach ihren ein-

zelnen Richtungen in sinnlich plastischen Göttergestalten sich vergegenständlicht. Im Allgemeinen kann man von dem größten Theile von Europa sagen, daß er eine solche Religionsform begünstige und auch wirklich hervorgebracht habe. Ich nenne dieselbe Polytheismus.

Bei den Völkern der übrigen Erdtheile dagegen finden wir Religionsformen, in denen sich eine beträchtliche Verminderung der ursprünglichen Empfindungsfähigkeit des Menschen kundgiebt. Diese Beeinträchtigung der Empfänglichkeit für Eindrücke der Natur mußte natürlich überall da eintreten, wo die Natur überhaupt wenig Eindrücke geben konnte. Denn nur durch Uebung wird die Kraft erhalten. Ist der Wohnsitz eines Volkes verkümmert, so verkümmert auch das Volk. Wie das Land, so seine Bewohner. Die verschiedenen Religionsformen nun, in denen wir eine solche Verkümmderung der ursprünglich universellen Empfindungsfähigkeit des Menschen wahrnehmen, lassen sich in drei Gegensatz-Paaren darstellen: Parsismus — Schamanenthum; Gaiolatrie — Uranolatrie; Sabaeismus (Astrolatrie) — Zoolatrie⁴⁰⁾. In allen diesen Religionen ist die Empfindung nach und nach abgestumpft, die intellektuelle Kraft ausgebildet; sie gehören daher zu der zweiten Art (o + S). — Die dritte Art, wo Empfindung und geistige Kräfte gleich sehr darniederliegen und die deshalb einen diametralen Gegensatz zum Polytheismus bildet, die unterste Stufe aller Religion ist der Fetischismus (o + s). Sie ist die Religionsform derjenigen Länder, in denen die Natur den Menschen nicht bloß nicht freundlich berührt, sondern ihn geistig und körperlich darnieder drückt. Im Allgemeinen können wir sagen, daß

⁴⁰⁾ Denominatio fit a potiori. Ansätze zum Polytheismus finden sich in allen Religionsformen; man kam aber allmählig in die Einseitigkeit durch die Einseitigkeit der Natur.

der Fetischismus die Religion Afrika's ist, die zweite Art von Religionen Asien angehört, der Polytheismus Europa.
— Betrachten wir jetzt diese einzelnen Religionsformen näher.

2. Polytheismus.

- Inder: Stuhr I, 54 sqq. E. Burnouf Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien Tom. I. Paris 1844. 4. W. Schott Ueber den Buddhaismus in Hochasien und China. Berlin 1845. 4. J. P. P. Jourdain De la mythologie indienne de la côté de Malabar et de la péninsule de l'Inde. Paris 1846. 8. Lassen Indische Alterthumskunde. Bonn 1847. 8.
- Kelten: P. Martin La religion des Gaulois. Paris 1727. 4. II. Eckermann (p. 19.) Bd. III.
- Germanen: J. Grimm Deutsche Mythologie ed. II. Götting. 1844. 8. II. C. F. Köppen Literar. Einleitung in d. Nordische Mythologie. Berlin 1837. 8.
- Slaven: J. J. Hanusch D. Wissenschaft d. slavischen Mythus. Lemberg 1842. 8. Schaffarik Slavische Alterthümer. Uebers. Leipz. 1843. 8. II.
- Römer: J. A. Hartung D. Religion d. Römer. Erlangen 1836. 8. II.
- Griechen.

Das in der Urreligion noch unbestimmte und in sich noch nicht unterschiedene religiöse Objekt mußte in seinen Veränderungen abhängig sein von denen des Subjekts. Die erste Veränderung, welche mit diesem vorging, war die Reaktion gegen die auf ihn influierenden Eindrücke. Es ist diese Reaktion keine ablehnende, sondern nur eine sondernde, orientierende. Der Mensch sucht über sein religiöses Objekt Klarheit zu gewinnen, er lernt die verschiedenen Eindrücke unterscheiden, wird sich ihrer als verschiedener bewußt und empfindet sie in ihrer Einzelheit. Eine zweite Veränderung ist die, daß er gemäß seiner eigenen einheitlichen Wesenheit sich selbst von der Natur zu unterscheiden lernte. Er fühlt sich zwar immer noch als Theil der Natur, ist sich aber doch schon insoweit seiner selbst bewußt geworden,

dafs er sich als geistige Persönlichkeit der Natur gegenüber weifs. Mit dieser Sichselbstunterscheidung des Subjekts von der Natur ist der erste Schritt gethan, um das religiöse Objekt der Gottheit von der unmittelbaren Natur zu unterscheiden, sie geistig und persönlich und zwar als eine menschlich gestaltete geistige Persönlichkeit zu fassen. — Dieser zwiefachen Veränderung im Subjekt mußte eine zwiefache im Objekt entsprechen. Entweder nemlich konnte der ursprüngliche pantheistische Gottesbegriff sich in sich zusammenziehen, kondensieren, krystallisieren zur Einheit oder sich scheiden zur Vielheit; er konnte sich entweder aus der Natur heraus zu Einer persönlichen Geistigkeit zurückziehen oder in der Mannigfaltigkeit der Natur zu einer Menge einzelner Persönlichkeiten auseinandergehen; mit einem Wort, es mußte sich aus dem primitiven Pantheismus gemäß der Veränderungen des Subjekts entweder Theismus oder Polytheismus entwickeln.

Theismus ist die Religion des Judenthums⁴¹⁾, deren Betrachtung uns hier nicht beschäftigen kann. Polytheistisch sind aber alle Religionsformen, in denen die Gottheit gespalten ist in eine Mehrheit persönlich gedachter Götter. In specie aber ist Polytheismus diejenige Religion zu nennen, welche bei der Unterscheidung in den einzelnen Richtungen des Naturlebens am universellsten verfährt, also in welcher das Subjekt sich seine Empfindung am unbeschränktesten erhält und seine intellektuellen Kräfte am vollkommensten entwickelt. Es ist die Religion der geistreicheren Völker,

⁴¹⁾ Die Kondensation des Allgemeinen zur Einheit zeigt sich noch in dem Gebrauche der Namen Elohim — Jehova, Löbell I, 196. Klose *De polytheismi vestigiis apud Hebraeos ante Mosén*. Gotting. 1830. vgl. Jos. 24, 2. 14. 1. Mos. 3, 22. 6, 2. 28, 20 sqq. 35, 2 sq. 31, 19. 30 sqq. — Nicht richtig urtheilt Steger, *Entwicklung der Meinungen Mosis über die Gottheiten der Nichtisraeliten* (Henke Magazin, IV. 135 sqq.).

der indo-europäischen. Sie haben den Reichthum des Geistes, womit dieser in die Welt getreten war, am meisten bewahrt, Sinn und Herz offengehalten für die Mannigfaltigkeit natürlicher und ethischer Eindrücke.

Was nun die Entstehung dieses Polytheismus im besondern betrifft, so mußte sich der pantheistische Gottesbegriff zu einem polytheistischen scheiden nach derselben Art, wie man in der Natur unterschied; zuerst also in eine Zweiheit von Göttern. Denn bei seiner Orientierung innerhalb der Welt, in die er gestellt war, mußte sich dem Menschen alsbald der Dualismus dieser Welt in Himmel und Erde darbieten, dergestalt daß die Summe der religiösen Gefühle, welche der Pantheismus in sich schloß, sich in zwei große Hälften schied, deren eine an den Himmel, deren andere an die Erde geknüpft wurde. Dies ist das Fundament alles Polytheismus. Himmelsgottheit und Erdgottheit sind die beiden ältesten Göttergestalten und immerdar in der Religion die beiden Hauptgottheiten geblieben⁴¹⁾. Hierbei blieb man aber nicht stehen. Zunächst schon lag die Unter-

⁴¹⁾ „Im ganzen heidenthum treten trilogien der hauptgötter vor, die ich zur übersicht aufstelle:

lat. Mars.	Mercurius.	Jupiter.
gr. Ἄρης.	Ἑρμῆς.	Ζεύς.
kelt. Hesus.	Teutates.	Taranis (κεραυνός).
ahd. Zio.	Wuotan (Wüthen, Wehen, Sturm).	Donar (v. denan i. e. tendere).
altn. Tyr.	Odinn.	Thórr.
sl. Svjatorit.	Radigast.	Perun (v. prati-ferire).
litth. Pykullas.	Potrimpos.	Perkunas (v. fairgani — Waldgebirge).
ind. Siva.	Brahma.	Vishnus.

es ist die kriegerische, schöpferische und donnernde (erdbefruchtende) gewalt.“ Grimm. G. d. d. Spr. I, 119.

Wenn man die erste zu der ethischen Reihe zählt, hat man in der schöpferischen die Erde, in der befruchtenden, donnernden den Himmel. Doch leidet diese ganze Dreitheilung vielen Zweifel.

scheidung zwischen Erde und Wasser sehr nahe, die daher auch als eine uralte zu setzen ist. Damit aber ist denn auch die Unterscheidung im Großen vollendet, außer diesen drei großen Theilen der Natur giebt es keine sich so scharf von einander abgrenzende. Hierin liegt der Grund, daß wir an der Spitze aller polytheistischen Göttersysteme eine Dreiheit von Göttern finden, welche den genannten drei Richtungen im Naturleben entsprechen: dem Himmel, der Erde und dem Wasser (Zeus. Pluton. Poseidon)⁴³). — Eine weitere Unterscheidung konnte vorgenommen werden innerhalb dieser drei Richtungen. So liefs der Himmel in sich wieder eine Sonderung zu zwischen dem blauen Himmelsgewölbe (Aether), Sonne, Mond, Sternen, Wolken. Im Wasser konnte man trennen: Meer, Flüsse, Quellen, Seen, Feuchtigkeit. In der Erde: Frühling (Sommer) und Winter — als Leben und Tod der Erde —, Feuer, Berge, Bäume etc. Eine Grenze ist hier nicht gegeben, sondern diese Scheidung und Spaltung hing allein ab von der gröfsern oder geringern Empfindlichkeit des Subjekts für die verschiedenen Richtungen des Naturlebens. — Das ethische Moment der Religion fand gleichfalls eine solche Zertheilung und ward, wie ich bereits früher bemerkt habe, an einzelne adäquate Richtungen des Naturlebens angelehnt⁴⁴). Z. B. da die

⁴³) Die weiblichen Gottheiten sind später und stammen vorzugsweise aus der Zeit des Ackerbaulebens. Grimm. G. d. d. Spr. I, 71.

⁴⁴) Die Möglichkeit, Natürliches zu einem Ethischen zu machen, in der Natur und ihrem Leben sich selbst und sein eigenes Seelenleben zu erkennen, beruht auf einem zwiefachen Grunde. Erstens darauf, daß der Mensch in seinem unmittelbaren Sein sich nicht von der Natur unterscheidet. Er empfindet sich als einen Theil von ihr, als Glied des großen Weltganzen und fühlt demgemäß auch sich den allgemeinen Gesetzen alles Lebens, alles Seins unterworfen. Was in der Natur Gedeihen und Fruchtbarkeit schafft, das muß auch im Menschenleben Gedeihen und Fruchtbarkeit schaffen; die Naturmacht, welche die Saaten wachsen, die Thiere gesund und

Erde alles hervorbringt, die Menschen nährt, an sich selbst das Entstehen und Vergehen darstellt, den leblosen Körper wieder in sich zurücknimmt: so war die Anlehnung der ethisch-religiösen Empfindungen, welche in der Geburt, der Ehe und dem Tode zur Erscheinung kamen, an die Erdgottheit sehr leicht. Oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen: Da das Wissen als ein geistiges Sehen und Unterscheiden zu betrachten ist, als eine Klarheit, die der Mensch über sonst dunkle Gegenstände sich erwirbt, so muß es natürlich erscheinen, wenn dies Wissen, Sehen, die Einsicht, Weisheit, das relative Allwissendsein auf Naturgottheiten zurückgeführt wurde, denen ihr Natursein sowohl Klarheit an sich, Helle, Licht gab, als auch einen über allem belegenen Ort, von wo aus ein umfassenderes Sehen möglich ward; also wenn die genannten ethischen Richtungen an die Gottheiten des Himmels, der Sonne und der Wolken oder auch an das Wasser (Zeus, Apollon, Athene oder Nereus, Proteus, Sirenen) angeschlossen wurden. —

Wir haben so zwei Scheidungen, die der Polytheismus in seinem religiösen Objekt macht, 1) nach den drei großen Haupttheilen der Natur; 2) innerhalb eines jeden dieser

stark sein läßt, dieselbe giebt dem Menschen Wachstum, Gesundheit und Stärke. Dieser Glaube wurzelt in der Körperlichkeit des Menschen. Denn seinem körperlichen Sein nach ist er durchaus und vollständig denselben Gesetzen unterworfen, welche in der sinnlichen Natur herrschen. Zweitens aber beruht die Möglichkeit, das Natürliche in's Ethische zu erheben auf der Korrelation des Geistes mit der Natur. Der Mensch fühlt sich nemlich nicht bloß körperlich in Relation und Abhängigkeit von der Natur, sondern auch geistig. Das natürlich Helle wird zum geistig Hellen; das natürlich Finstere zum geistig Finstern; das natürlich Heitere zum geistig Heitern; das natürlich Trübe zum geistig Trüben; das natürlich Kämpfende zum geistig Kämpfenden u. s. w. Jede Sprache hat ja daher auch gleiche Ausdrücke für die bezüglichen geistigen und natürlichen Zustände. Der Geist ist ein Analogon der Natur; ein Spiegel, in welchem sich die Sinnenwelt reflektiert.

Haupttheile. Eine dritte Scheidung nimmt der Polytheismus vor, indem er diese zweite Theilung dadurch noch weiter fortsetzt, daß er eine nicht geringe Anzahl von Göttergestalten wiederum spaltet nach den verschiedenen Richtungen, die noch in jeder vereinigt sind. Um es an einem Beispiel klar zu machen. Der Mond ist zwar an sich ein Einfaches, aber in seinen Beziehungen, außer daß er als männlich oder weiblich gefaßt werden kann (Lunus — Luna, Freyr — Freyja) ein Vielfaches. Man kann ihn nach sehr verschiedenen Richtungen hin auffassen⁴⁵⁾: 1) in Bezug auf das geschlechtliche Leben⁴⁶⁾ (Artemis von Ephesos), seinen Einfluß auf Menstruation u. s. w., welchen Einfluß alle Völker ohne Ausnahme wahrgenommen haben. Hieraus entstand denn natürlich die Vorstellung von dem Monde als einer aller Zeugung vorstehenden, zeugerischen Gottheit. — Hiermit nun kontrastiert 2) sehr ein anderer Eindruck des Mondes: Keuschheit und Milde (dorische Artemis). Den macht der Mond auf ein sinniges, empfängliches Gemüth, wenn es ihn in seinen scharfen Umrissen, seiner ernsten und zugleich milden Klarheit, erhaben über allem irdischen Gewühle am Himmel still einherziehen sieht. — Oder 3) der Mond erregt in der Seele Empfindungen der Furcht und des Entsetzens (Hekate). Wenn der Mond so geheimnißvoll die Gegenstände beleuchtet, mit zweifelhaftem Lichte ihre Umrisse mehr trübt als erhellt, bleich die ganze Natur färbt, so stimmt er dadurch das Gemüth furchtsam, zeigt sich als eine unheimliche, finstre, menschenfeindliche Macht. — Oder aber 4) man schaut den Mond an als zugehörig

⁴⁵⁾ Vgl. Baur Symbol. I, 183 sq.

⁴⁶⁾ Jean Paul (Sämmtl. Werke XXXVII. Berlin 1827. Levana Bd. II, 91) will Mädchen in der Sternkunde unterrichtet wissen, „wobei es auch nicht schadet, daß ein Mädchen erfährt, woher eine längste Nacht zum Schlafen, ein Vollmond zum Lieben komme.“ —

zur Sonne (Geschwister: Apollon und Artemis: Mann und Frau: dieselben)⁴⁷⁾, der er immer folgt und die er nie erreicht (unglückliche Liebe: Selene und Endymion); er macht den Eindruck des Traurigen, Sehnsüchtigen, Vereinsamten, Unglücklichen; er wirkt in der Brust des Menschen eine Species von Melancholie. — Die Verschiedenartigkeit dieser durch ein und dasselbe Objekt, den Mond, erregten Empfindungen wird so der Grund für eben so viele verschiedene Gottheiten, die alle auf den Mond zurückgehen, alle die Spuren dieses ihren Ursprunges an sich tragen, nahe mit einander verwandt sind, aber doch eben als unterschiedliche Gottheiten von der Vorstellung festgehalten werden. Dies wird besonders der Fall sein an verschiedenen Orten, wo, gemäß des verschiedenen Volkscharakters, hier diese, dort jene Auffassung vorwog. Denn die Gottheiten entsprechen immer den geistigen Volksindividualitäten und richten sich nach den Bedürfnissen, welche zu befriedigen waren. Wie Plinius⁴⁸⁾ sagt: *Fragilis et laboriosa mortalitas in partes ita digessit, ut portionibus coleret quisque quo maxime indigeret. Itaque nomina alia aliis gentibus et numina in iisdem innumerabilia reperimus.* Da nun die verschiedenen Eindrücke des Naturobjekts durch die Beinamen der Götter charakterisiert und hervorgehoben werden, so geschieht es, daß sich unzählig oft solche Beinamen loslösen und Eigennamen besonderer Gottheiten werden. Hera (Hebe, Eileithyia). Athene (Nike).

Eine vierte Scheidung wird im Polytheismus bewirkt, indem das Subjekt nicht bloß in den verschiedenen Richtungen des Natur- und Menschenlebens unterscheidet, sondern auch zwischen Natürlichem und Ethischem. Ich habe

⁴⁷⁾ Eust. ad Hom. p. 1197, 38.

⁴⁸⁾ Hist. Nat. II, 7.

mich schon früher dahin erklärt, daß ich eine absolute Trennung dieser beiden Momente ursprünglich nicht annehme. Nach und nach findet sie allerdings statt, und zwar in folgender Weise. Wenn im Anfange der religiösen Entwicklung das Naturelement überwiegen, das ethische Element verhältnismäßig gering sein mußte, wie ich früher auseinandergesetzt habe, so trat hierin eine natürliche und notwendige Veränderung ein, sobald das Subjekt durch seine eigene Entfaltung bedeutender wird und folglich auch bedeutendere Eindrücke von sich empfängt. Wurden dadurch nun auch zunächst nicht grade neue, rein ethische Götter geschaffen, so war doch eine fortschreitende Vergeistigung der alten Götter, in denen das Naturelement überwiegend war, die unausbleibliche Folge der geistigen Entwicklung des Subjekts. So wurden zuerst immer mehr und mehr beide Elemente in einer Gottheit ins Gleichgewicht gesetzt, bis endlich das ethische überwog. Wenn dies letztere nun der Fall war, so schied sich die eine Göttergestalt in zwei verschiedene Formen, welche beide aus denselben Elementen bestanden, von denen aber in der einen Form das eine, in der andern das andere vorherrschte ($N + g$, $n + G$); z. B. aus dem Helios schieden sich 1) Helios ($N + g$) und 2) Apollon ($n + G$). — Von hier war denn weiter der Schritt nicht allzugroß, ethische Momente rein als solche festzuhalten und zu persönlichen Gottheiten zu objektivieren. Vgl. die römischen Göttinnen Fides, Spes, Clementia, Pietas, Pudicitia, Concordia. Bei den Griechen: Hymen, Themis, Dike, Aidos. So hatte Dikaiarch der Aetoler am Hellespont zwei Altäre, *Παράνομιᾶς καὶ Ἀσεβείας*, geweiht.

So also erzeugt der Polytheismus eine Fülle von einzelnen Gottheiten, die durch nichts begrenzt ist; wie weit die Scheidung getrieben wurde, hängt bei den verschiedenen Völkern von der Empfindungs- und Unterscheidungsfähigkeit

des einzelnen, auch von ihrer Zerspaltung in einzelne Stämme ab. Ja, die schließliche Verehrung eines unbekannten Gottes⁴⁹⁾ ist eine nothwendige Consequenz dieser Scheidung und Spaltung des allgemeinen religiösen Objekts. Ebenso die Adoption fremder Gottheiten⁵⁰⁾, wodurch gleichfalls die Zahl der Götter vermehrt, freilich aber das religiöse Bedürfnis nicht gestillt wurde. (Pantheon in Rom.) Weiter kann der Polytheismus nicht gehen; er ist hiermit an seinem Ende und bei seinem Untergange angekommen. Der unbekannte Gott befriedigt nicht, weil er nicht bestimmt und klar ist; er bildet den Uebergang zu dem sekundären Pantheismus; die Vereinigung aller Götter aller Völker befriedigt ebensowenig das ohnmächtige Herz. Denn Macht + Macht + Macht ist gleich X Macht, nie gleich Allmacht, die doch allein das absolute Objekt für das religiöse Subjekt ist. (p. 46 sq.)

3. Parsismus.

Zend - Avesta traduit en français par Anquetil du Perron. Paris 1771. 4. III. Deutsch von J. F. Kleuker. Riga 1776 sq. 4. III. Anhang dazu. Riga und Leipzig. Bd. I. (2. Abtheilung) 1781. Bd. II. (3. Abtheil.) 1783. 4. Enthält: A. Vendidad Sade: a) Yaçna (Izeschne

⁴⁹⁾ Z. B. in Athen: Diog. Laert. I, 110 ibq. Menage Tom. I, 291 Hübner. Act. Apost. XVII, 23. vgl. Heinrich Epimenides Lpzg. 1801. p. 89 sqq. Anselme Sur le Dieu inconnu des Atheniens. (Mem. de l'Ac. des Inscr. Tom. VI, 298—317 ed. 8.) Joh. Jac. Heller de deo ignoto Atheniensium (in Gronov. Thes. Ant. Gr. Tom. VII.) Dieser so wie Mosheim de ignoto Atticorum deo. behauptet, daß das höchste Wesen unter dem unbekannten Gotte verstanden und die Griechen gewohnt gewesen, den wahren Gott also zu nennen. Vgl. Wolf Curae philol.

⁵⁰⁾ In Athen wurden neue Götter, nach voraufgegangenem Antrage, durch den Areopag aufgenommen. vgl. Hemsterh. z. Hesych. Tom. I, p. 1694, 27. Alb. Das gab den Komikern häufig zu bitterem Spotte Veranlassung, Aristoph. Lys. 388 sqq. Cic. Legg. II, 15, 37.

im Pehlvi). b) *Vispered*. c) *Vendidat*. — B. Bundehesch. Kleuker *Zend-Avesta im Kleinen*. Riga 1789. 8. Eugène Burnouf *Vendidat Sadé — avec un commentaire, une traduction nouvelle etc.* Paris 1830. fol. *Commentaire sur le Yaçna*. Paris 1833. 4. J. Görres *Das Heldenbuch von Iran nach dem Schah-Nameh*. Berlin 1820. 8. II.

B. *Brissonius de regio Persarum principatu. libri III.* ed. Lederlin. Argentor. 1710. Th. Hyde *Historia religionis veterum Persarum* ed. II. Oxon. 1760. 4. J. G. Rhode *D. heilige Sage u. d. gesammte Religionssystem der alten Baktrier, Meder u. Perser oder des Zendvolkes*. Frankf. a. M. 1820. Stühr I, 339—375. Creuzer I, 2. Beck *Anleit. zur allgemeinen Weltgesch.* I, 1. p. 634 sqq. Creuzer I, 2. p. 181—193.

Der Parsismus ist eine Religionsform, in welcher sich eine Beeinträchtigung des Naturgefühls kundgiebt. Er hat als seine Grundelemente: ein ethisches (Geisterglaube, angelehnt an das Naturmoment der Finsterniß) und ein natürliches (Licht- oder Feuertdienst). Er hebt also aus dem Bereiche des Naturlebens einseitig die beiden Momente des Lichts und der Finsterniß hervor, während er gegen die übrigen verschlossen, abgestumpft ist. Die Heimath dieser Religionsform ist das iranische Hochland, welches rings von Bergen eingeschlossen und östlich durch den Indus von Indien getrennt wird. Es umfaßt die alten Länder Medien, Persien, Arien und Baktrien. Hier auf diesem Plateau haben die Bewohner desselben denjenigen Charakter erhalten⁵¹⁾, von welchem der Parsismus der Reflex ist. Der Parsismus ist der getreue Widerschein der Natur von Iran. Darum hat er auch Nichts mit dem Polytheismus gemein, obgleich seine Bekenner zu dem großen indo-europäischen

⁵¹⁾ R. Gosche *de Ariana linguae gentisque Armeniacae indole prolegg.* Berol. 1847.

Volksstämme gehören. Sie sind geistig herabgesunken, als sie sich in Iran heimisch machten.

In den ältesten Zeiten, als die Völker Irans noch nomadisch umherzogen, herrschte unter ihnen ein einfacher Naturdienst, dessen eine Seite durch Geisterglauben auf das dem Norden eigene Schamanenthum hinwies, von dem gleich nachher die Rede sein soll, dessen andere Seite aber der späterhin immer bedeutender und eigenthümlich hervortretende Lichtdienst bildete. Wie nun alle religiöse Entwicklung mit der politischen Hand in Hand zu gehen pflegt, so wurden die Völker Irans aus ihrem patriarchalischen Leben und der einfachen Form ihres religiösen Bewußtseins gerissen durch den Helden Dscheemschid, welcher der Sage nach die den Ormuzd (Licht) verehrenden Völker zu Ackerbau und höherer Ausbildung anleitete⁵²⁾. Seinem Vater hatte Hom, ein mythischer Religionsreformer, das Gesetz offenbart⁵³⁾, demgemäß Dscheemschid das Leben seines Volkes ordnete und es in vier Klassen eintheilte⁵⁴⁾. Alles was sich auf den Lobpreis der Ansiedelung und des Ackerbaues in der Lehre des Feuerdienstes bezieht, stammt schon aus Dscheemschid's Zeiten, gehört einer frühern Zeit an als der des Zerduscht, aber ist später als der nomadische Zustand der Urzeit⁵⁵⁾. Mit Dscheemschid, dem politischen, und Hom, dem religiösen Heroen, beginnt die zweite Stufe der Entwicklung des Parsismus. Die dritte und letzte Stufe, zu der das religiöse Bewußtsein der

⁵²⁾ Vendid. farg. 2 (Klenker II, 304 sqq.)

⁵³⁾ Izeschne I. ha 9 (Klenker I, 92).

⁵⁴⁾ Klenker II, 40. Görres Heldenbuch I, 12 sq. Malcolm The history of Persia. London 1815. 4. (ed. II. 1821. ed. III. 1829. franz. Paris 1821. 4 Bde. Deutsch von G. W. Becker. Lpzg. 1830. 8. II Bde.) I, 516 sq. Vullers Fragmente über die Religion des Zoroaster. Bonn 1831. 8. p. 32 sq.

⁵⁵⁾ Stühr I, 351.

Parsen sich erhoben hat, ward unter dem Könige Guschtasb herbeigeführt, dem ein anderer Religionsstifter, Zerduscht (Zoroaster), zur Seite steht. Wenn es auch mehr als zweifelhaft ist, ob Dschemschid mit Dejoces (700 a. Chr.) zu identificieren sei, so hat doch die Annahme viel für sich, daß Guschtasb und Darius Hystaspis dieselbe Person seien. Es spricht dafür die Uebereinstimmung dessen, was orientalische und griechische Geschichtschreiber über die Thaten beider berichten⁵⁶⁾, und die nicht bloß äußere Gleichheit der Namen. Denn grade wie Darius Hystaspis durch das Wiehern seines Rosses den Thron erwarb⁵⁷⁾, so bedeutet Guschtasb einen, dessen Pferd gewiehet hat⁵⁸⁾ oder einen Pferdeerwerber⁵⁹⁾. Hiezu kommen andere Gründe, die sich aus der Betrachtung geschichtlicher Verhältnisse ergeben. Während die Meder jene an die Namen Dschemschid und Hom geknüpfte Religionsform festhielten, läßt es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussetzen, daß durch die neuen Conjunkturen, welche die Perser in die Geschichte einführten, auch die Religion zu einer neuen Phase ihrer Entwicklung sei angeregt worden. Denn der von Hause aus kräftigere Geist der Perser kam bald mit den assyrischen Völkern, mit Aegyptern und Griechen in Berührung und mußte in Folge dessen auf die mannigfachste Weise erregt werden. So ward zunächst eine Umgestaltung der politischen Verhältnisse des Perserreichs bewirkt, welche Guschtasb (Darius Hystaspis) vornahm, während Zerduscht die religiösen Verhältnisse neugestaltete. Die Angaben über das Zeitalter des Zerduscht weichen frei-

⁵⁶⁾ Malcolm I, 540.

⁵⁷⁾ Herodot. III, 82 sqq.

⁵⁸⁾ Vullers p. 104.

⁵⁹⁾ Creuzer I, 188 not. 1. Lassen Z. f. d. K. d. Morgenlandes Bd. VI, 1. p. 9.

lich sehr von einander ab und gehen in eine weit frühere Zeit als die des Darius Hystaspis. Indefs wenn Guschtasb und Darius Hystaspis identisch sind, so muß auch der mit ihm stets verbundene Zerduscht in dieselbe Zeit gesetzt werden⁶⁰). Der Parsismus blühte als herrschende Religion bis zum Sturze des persischen Reiches durch die Araber im siebenten Jahrhundert. Ein Theil seiner Anhänger wanderte gegen Südosten aus, wo sie im Reiche Iestan namentlich im zehnten Jahrhundert mächtig waren. Ein Theil ging weiter bis Indien, wo sie noch heut zu Tage als Parsen existieren. Viele blieben im Lande und im Verborgenen dem alten Glauben getreu, daher sie Guebern (Ungläubige) von den Moslemim genannt werden.

Dies sind die äußerlichen Entwicklungsverhältnisse des Parsismus. Was die inneren betrifft, so sind dieselben geknüpft an die eben genannten drei Perioden. Ich habe vorhin bemerkt, daß die Parsen geistig gegen die mit ihnen verwandten Völker gesunken seien, d. h. die universelle Empfindung der Natur, aus welcher bei den übrigen sich Polytheismus entwickelte, eingebüßt haben. Daß sie ihnen anfänglich nicht gefehlt habe, ersieht man daraus, daß uns berichtet wird, die Parsen hätten von Alters her dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer und Wasser und den Winden geopfert⁶¹). Aber wenn auch vielleicht diese mehr universelle Richtung auf die Natur sich nie ganz verloren hat, so ist sie doch sehr früh und bereits in der ersten Periode sehr in den Hintergrund gedrängt worden durch die beiden andern Elemente des Parsismus: Geisterglaube und Lichtdienst. Bei der Entwicklung dieser Re-

⁶⁰) Creuzer I, 184 sqq. Vgl. Lauer Rezension von Eckermann, Lehrb. d. Religionsgeschichte u. Mythologie, in Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik 1845. No. 82, p. 655 sq.

⁶¹) Herod. I, 131. Aeschyl. Pers. 491. Brissonius p. 357.

ligionsform wäre eine doppelte Richtung möglich gewesen. Entweder hätte der Geisterglaube überwiegen können oder der Lichtdienst. In jenem Falle würden wir Schamanenthum statt des Parsismus erhalten haben. Aber der Charakter Irans liefs die Parson die andere Richtung nehmen. In diesem Hochlande mit seinem klaren, heitern Himmel, zu weit vom Meere und zu trocken, um von regenschwangeren Wolken oder Nebeldünsten überzogen zu werden, umstrahlt von der tiefen Bläue eines reinen Aethers, gebirglos und des Schmuckes der Gewächse beraubt, wodurch der Sinn an die Erde gefesselt wird, fühlten die Bewohner sich angezogen, freundlich berührt von dem Lichte und verloren sich mit ihrem Sinn an dasselbe. Das Licht und sein irdischer Abglanz, das Feuer, wurde deshalb, wegen der angenehmen Eindrücke, die man von ihm empfing, ebenso mit dem Guten identifiziert, als die Finsternis, die Nacht (die Geistermutter) abstoßend, furchterregend, unheimlich wie sie war, als das Böse erschien. Dieser Dualismus, unmittelbar hervorgegangen aus der eigensten Wirkung natürlicher Verhältnisse, muß als der Kern der gesamten iranischen Religion angesehen werden. Je reicher sich im Bewußtsein die Vorstellung von Gutem und Bösem, von Licht und Finsternis, entfaltete, um so schärfer bildete sich der Glaube das Verhältniß beider Gegensätze zu einander aus. Es entwickelte sich die Ansicht von dem Kampfe beider Principe und entstand ein Dualismus in der gesamten Welt, wonach Alles, was Schaden brachte, der Finsternis (Ahri-man), jede wohlwollende, nützliche, freundliche Macht dem Lichte (Ormuzd) zugetheilt wurde. In diesen Kampf war auch der Mensch hineingerissen und in die Mitte dieser beiden Mächte gestellt, von beiden begehrt, von beiden umworben, besteht seine sittliche Aufgabe darin, daß er sich nach der Freiheit seines Willens für eine entscheide,

und zwar für Ormuzd, dagegen wider Ahriman kämpfe und dessen Reich auf Erden zu zerstören strebe.

In der Religionsform, welche an Hom angeschlossen wird, war dieser Kampf gegen Ahriman ein mehr äußerer; die Religion des Hom wies den Menschen auf Ausrottung wilder und schädlicher, dem Ahriman zugehöriger Thiere, auf Bearbeitung des Feldes u. dgl. Des Zerduscht Lehre dagegen verlangte vorzugsweise einen innern Kampf: Streben nach Reinigkeit des Gedankens, Reinigkeit des Wortes, Reinigkeit der That. So hat der Parsismus alle Stufen der religiösen Entwicklung durchlaufen: aus dem Naturleben heraus zu ethischer Verklärung.

Was aber dieser Religion in allen ihren Phasen eigen thümlich ist und einen hohen Vorzug an ihr bildet, ist dies, daß sie nicht überschwengliche Hingebung im Glauben, spekulative Versenkung in die Gottheit, bloße Beobachtung äußern Ceremoniels gestattete, sondern vielmehr Thätigkeit, Kampf gegen das Böse und die Sünde im Menschen und außer ihm verlangte. Es entspricht dies dem Charakter des Landes. — Hierdurch hat der iranische Feuertempel seinen Bekennern eine durchaus praktische, sittliche Richtung, einen Charakter energischer Willenskraft gegeben, der durch die Religion stets angeregt und zu thätlicher Aeufserung aufgefordert, auch auf die Gestaltung der politischen Verhältnisse von dem größten Einflusse gewesen ist.

Diese sittliche Richtung hat ihren Einfluß auch auf andere Religionen geübt²⁾: Teufel, Manichäer.

²⁾ F. Norck Vergl. Mythol. z. näheren Verständniß vieler Bibelstellen. Leipz. 1836. gr. 8. Desselben Mythen d. alten Perser, als Quellen d. christl. Glaubenslehren und Ritualien. Leipz. 1835. Desselben Rabbin. Quellen u. Parallelen zu neutestamentl. Schriftstellen. Leipz. 1839. gr. 8.

4. Schamanenthum.

Castrén im Helsingfors Morgenbladet 1843 u. 44. Bulletin de la classe des sciences hist. de l'Ac. de St. Petersb. Tom. IV. 1847. Stühr I, 242 sqq. P. de Tchihatcheff Voyage scientifique dans l'Altai oriental et les parties adjacentes de la frontière de Chine. Paris 1845. 4.

Finnen: Ch. Ganander Thomasson Mythologia Fennica (schwedisch) Abo 1789. 4. Finnische Mythologie. Aus d. Schwed. Reval 1821. 8. Leonzon Leduc La Finlande, son histoire primitive, sa mythologie epique etc. Paris 1845. 8. II.

Lappen: J. Scheffer Lapponia. Francf. 1673. 4.

Magyaren: Cornidensius De religione veterum Hungarum. (?)

Schamanenthum heisst soviel als Religion der Zauberei, weil Schamane einen Zauberer bedeutet⁶³⁾. Ich lasse das Schamanenthum unmittelbar auf den Parsismus folgen, weil es in der That nicht davon zu trennen ist. Es hat dieselben Fundamente wie der Parsismus; man kann es einen umgekehrten Parsismus nennen. Denn wenn in diesem der Lichtkult den Geisterglauben überwog und zurückdrängte, so ist grade das Gegentheil im Schamanenthum der Fall. In ihm hat die Finsterniß und der mit ihr verknüpfte Geisterglaube sich der Gemüther bemächtigt. Auch das Schamanenthum ist ein Produkt der Länder, in welchen wir es finden. Wo Kälte die Natur erstarren macht und verödet; wo Wüsten sich ausdehnen und die Triebkraft der Erde den grössten Theil des Jahres unter der Eisdecke zurückgehalten wird, da verkümmert auch der Geist, zumal wenn die Bewohner solcher Länder von dem Verkehr mit andern reicher begabten oder glücklicher situirten Völkern abge-

⁶³⁾ Bei den Tungusen, welche die Russen zuerst kennen lernten, vgl. W. Schott über den Doppelsinn des Wortes Schamane (Abhd. d. Akd. d. W. 1842. p. 461 sqq.)

sondert bleiben. Dies trifft für die Schamanenländer zu⁶⁴). Es sind hauptsächlich die Völker Mittelasiens und der Nordgegend der Erde, bei welchen diese Religionsform sich findet. Der Haupt- und Ursitz des Schamanenthums ist die Gegend am Lenafluß und vom Baikalsee längs des Altai über den Jenisey, den Ob herunter, dann südlich die Wüste Hochasiens, inwieweit sie in den ältesten Zeiten als bewohnt gedacht werden kann. Die Bewohner der kleinen Bucharei vermittelten, auch ihrer äußern Lage nach, in ihrer Religion das Schamanenthum mit dem Parsismus, wie andererseits das Alpenland Tibet das Schamanenthum mit dem Buddhismus. Westlich vom Ural waren es vorzugsweise Völker finnischen Stammes, die seit den ältesten Zeiten dem Schamanenthum ergeben waren, dabei jedoch in einem reicheren Bewußtsein auch wirkliche Göttergestalten schufen⁶⁵).

Während diejenigen Völker, welche in einer Natur leben, die mehr oder minder zu freundlichem Verkehr mit sich auffordert, mit ihrem Sinn an die Natur sich wenden und an sie sich verlieren: entfremdet sich das Bewußtsein der Völker, deren Heimath stiefmütterlich von der Natur bedacht ist, dem Leben der Natur und zieht sich auf sich zurück. So geschah es denn auch, daß die Bewohner der eben umgränzten Erdstriche mehr den geistigen Eindrücken als denen der Natur ausgesetzt waren. Daher erscheint der Geisterglaube der schamanischen Völker als das unmittelbare und nothwendige Produkt der von ihnen bewohnten

⁶⁴) W. Schott Aelteste Nachrichten von Mongolen und Tataren. Berlin 1847. 4. 30 S. — über d. Altaische oder Finnisch-Tatarische Sprachengeschlecht. Berlin 1849. 4.

Kellgren D. Finnische Volk u. d. Ural-Altaische Völkerstamm. (Jahresb. d. Deutschen morgenl. Ges. 1846 [Lpz. 1847] p. 180—197). — Grundzüge d. Finnischen Sprache. Berlin 1847. 8.

⁶⁵) Stühr a. a. O.

Länder. „Der Geisterglaube der schamanischen Völker ruht auf der Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen als Gespenster durch die Luft, über die Wüsten und die Schneefelder schweben. In der Art, wie in dem Glauben jener Völker die Natur vergöttert wird, zeigt sich nichts von einem gediegenen Kraftgeföhle seelenvoll lebendiger Naturbegeisterung.“ Wenn auch die Naturmächte im Schamanenthume einiger Verehrung genießen, so tritt dieselbe doch völlig in den Hintergrund gegen den Geisterglauben. Die wüste oder erstarrte oder eisige Natur vermochte nur in trübem, wüstem Bilde sich im Bewußtsein des Menschen abzuspiegeln ⁶⁶⁾. Vielmehr gerieth dies vorzugsweise und ausschließlic in die Gewalt des Glaubens an die Geister der Verstorbenen, „welche über die weiten Wüsten, die Schneeflächen und die von Reif starrenden Tannenwälder durch die Nacht irrend umherschweifen und in Felsklüften und tiefen Abgründen hausen.“ — Mit dieser Vorstellung hängt, dem Charakter der Natur entsprechend, die andere eng zusammen, daß diese Geister nur auf den Schaden der Menschen bedacht seien.

In dem, aus denselben Elementen entsprungenen, Parsismus hatte, der Natur Irans gemäß, der Geisterglaube mit dem Lichtkulte sich verbunden; umgekehrt hatte im Schamanenthume der Geisterglaube sich an die Finsterniß angeschlossen, weil die Natur dazu hintrieb. Wie nun der Parsismus eine überwiegend ethische, thatkräftige Richtung genommen hatte, so auch im Schamanenthume, nur wieder umgekehrt. Denn während der Parse für seine Gottheit kämpft, kämpft der Schamane gegen sie. Der Parse haßt und verabscheut den Geist der Finsterniß und kämpft gegen

⁶⁶⁾ Eine Beschreibung der Steppen bei Humboldt Ans. d. Nat. I, 8 sqq.

ihn, weil dieser ihn von seiner Verbindung mit dem Geiste des Lichtes abhalten will, durch Hingebung an welchen der Parse seine subjektive Ohnmacht aufhebt. Der Schamane sucht diese Ohnmacht nicht durch Verbindung mit dem Objekt aufzuheben, sondern durch Geltendmachung seiner subjektiven Kraft (vgl. p. 26 sq.). Da ihm die Geister, gemäß der Natur, in welcher er lebte, als menschenfeindlich erscheinen mußten, so galt es nicht, sich ihnen hinzugeben, sondern zu widersetzen. Eine Natur, mit der der Mensch immerdar kämpfen mußte, um ihr nur soviel abzurufen, als er zur Fristung seines kümmerlichen Daseins bedurfte, oder um nur nicht von ihr erdrückt und vernichtet zu werden, eine solche Natur mußte dem Geiste eine große Selbstständigkeit geben, Vertrauen auf die eigene Kraft. So vereinigte sich Alles, um jenen ursprünglichen Geisterglauben in einer einseitigen Natur einseitig an die Nacht zu knüpfen; die Geister als Böse erscheinen zu lassen und den Menschen zu jener kecken Trotzigkeit zu bringen, in welcher er sein religiöses Bedürfnis stillt, „indem er die von Geistern bevölkerte Welt mit Freiheit zu beherrschen, mit derselben zu verkehren, die in ihr waltenden Mächte nach eigenem freien Willen zu leiten strebt.“ Der Schamane sucht durch Bann und Beschwörung die übermenschlichen Mächte in seine Gewalt zu bringen und sich durch Bezwungung derselben ihrer Unterstützung zu vergewissern.

5. Gaiolatrie.

Lenormant *Étude sur la religion Phrygienne* (Annal. de l'Inst. arch. Franç. Tom. I. Paris 1836. p. 215 sqq.). Creuzer II, 364—388.

Lyder: Menke *Lydiaca*. Berol. 1843. 8.

Karer: Soldan im Rhein. Museum. 1835.

Kappadocier: T. Eckhard *De templo Cappadociae Comano*. Quedlinb. et Ascan. 1721. 4. Hisely *disp. de hi-*

stor. Cappadociae, cui praemittitur descriptio Cappadociae et disquisitio de Cappadocum origine, lingua, religione. C. tab. geogr. s. I. (Comment. lat. Class. III. Inst. Reg. Belg. Vol. VI.) 1832. 4. vgl. Stühr II, 244 sq.

Wenn der Polytheismus Himmel und Erde zugleich und in ihren mannigfaltigsten Beziehungen erfafst, der Pansismus, bei Beeinträchtigung der ursprünglichen Empfindungsfähigkeit, einseitig das Licht, das Schamanenthum einseitig die Finsternifs aus der Richtung des Naturlebens hervorhebt, so ist es in der Gaiolatrie die Erde, an die vorzugsweise und deshalb einseitig das Bewußtsein sich verliert. Die Eindrücke des Himmels sind in dieser Religionsform ganz zurückgeschoben.

Alle Religionen oder Kulte, deren Mittelpunkt das Erdleben ausmacht, sind düster und wild, voll Wehmuth und Trauer. Wenn der Mensch mit allen seinen Sinnen an das Leben der Erde sich anschließt, an ihrer Schönheit sich freut, an dem Schmuck und der Pracht ihres Farbenspieles sich weidet: so kann er nicht umhin, auch alle die wechselnden Empfindungen in sich zu erleben, welche der Wechsel dieses Naturlebens erzeugt. Heute geboren und morgen todt, das ist das Losungswort aller Hervorbringungen der Erde. Und je inniger sich der Mensch mit diesen schwindenden Gestalten vertraut gemacht, je tiefer er aus dem Blütenkelche süßsathmender Natur Freude und Reiz gesogen hatte, um so tiefer mußte ihn die Trauer ergreifen, wenn er das Leben der Erde welken und absterben sah, um so ausgelassener seine Freude sein, wenn neues Leben wieder erwachte. — Dies ist denn auch wirklich der Charakter derjenigen Völker, bei denen wir die Gaiolatrie finden, d. h. eine Religion, in der das Bewußtsein vorzugsweise oder ausschließlic der Gewalt des Erdlebens anheimgefallen war. Es sind dies aber die unter dem allgemeinen

Namen der „thrakischen“ zusammengefaßten Völkerstämme, welche von Europa aus über den Hellespont nach Kleinasien gewandert waren und die ganze westliche Hälfte desselben bis zum Halys (Kizil Irmak) bewohnten. Die beiden bedeutendsten Stämme waren die Lydier und Phrygier, mit den beiden Hauptstädten Sardeis und Pessinus. Diese beiden Städte, namentlich aber die letztere, waren der Hauptsitz dieses Religionsdienstes.

Fast die ganze mythische Vorstellung dieser Völkerschaften absorbiert sich in dem einen Mythos von der Göttin Kybele und ihrem Lieblinge Attis. Es wurde in der Kybele die Erde, aus deren Schoofse Alles so schön und so lieblich emporblüht, als mütterliche Gottheit verehrt. An diese auflebende und absterbende Natur, diesen Schimmer des Daseins, war der Sinn gewendet; wehmüthig trauerte er über den Untergang des Erdenlebens, den Tod des Attis, und feierte in lärmender Freude sein Wiedererwachen, sein Wiederaufleben. — Das Gefolge der Kybele bilden die Korybanten, die in schwärmender Begeisterung durch wilden Tanz und Waffengeklirr, mit Pfeifen und Pauken und lautem Geschrei die Opfer der Göttin feiern.

Friede und Versöhnung kam nicht in das Gemüth dieser Völker; es war und blieb zerrissen, indem es bald übermäßiger Trauer erlag, bald in ungebändigter Freude aufjauchzte. Der Phrygier vergaß die Hinfälligkeit alles Lebens weder im Rausche der Sinnlichkeit, noch setzte er sich in freier verwegener Persönlichkeit darüber hinweg, noch auch suchte er Trost in Vorstellungen von einem jenseitigen Leben. Das Dasein liefs ihn rasen in unendlicher Freude; beim Anblick der Vergänglichkeit zerschmetterte ihn unendlicher Schmerz.

Wie der ganze Kult sich um Kybele und ihren früh, in der Blüthe der Jahre, verstorbenen Liebling bewegt, so

veranschaulicht der Mythos von beiden den gesammten Zustand des Bewußtseins der thrakischen Völker. Dieser Mythos hat sich in verschiedenen Gegenden verschieden gestaltet, aber überall dieselben Grundideen festgehalten. Zweierlei tritt daran hervor: die Trauer über die Vergänglichkeit des Daseins und die Zerstörungswuth sinnlicher Lust. Denn entweder durch sich selbst oder einen Andern entmannt litt Attis in blühender Jugend den Tod. Und so trugen auch die dem Attis und der Kybele veranstalteten Feste ganz den Charakter, der einem solchen Glauben entsprechend und mythisch in den Korybanten vorgebildet war. Trauerfeierlichkeiten, Fasten und Büssungen fanden statt und wilde Festraserei, die sich zur blutigen Selbstentmannung steigerte. Dieser Fanatismus erklärt sich aus dem Zustande der Gemüthszerrissenheit jener Völkerschaften, und dieser Zustand selbst wieder aus dem Verlorensein an das Erdenleben und aus den äußern Existenzverhältnissen der genannten Völker Vorderasiens. Oestlich von ihnen wohnten die Syrischen Stämme, die der größten sinnlichen Lust und Ausschweifung anheimgefallen waren. Wie nun südlich die Israeliten im Gegensatze zu dieser Sinnlichkeit in das Extrem starrer Sittlichkeit übergingen, so westlich die thrakischen Völker in ähnlicher Weise. Indem sie im Dienste der Kybele unter rauschendem Lärm der Cymbeln und Pauken sich selbst entmannten, überwandern sie die Sinnlichkeit aber nur äußerlich, nicht durch die Macht des Geistes, wie die Israeliten es versuchten.

Diese Religionsform ist wichtig wegen ihres Einflusses sowohl auf das griechische und römische Leben (sie gelangte 207 a. Chr. von Pessinus nach Rom) als auf das Christenthum⁶⁷).

⁶⁷) S. in der Anlage Lauer's Recension von Sommer: *De Theophili cum diabolo foedere*.

6. Uranolatrie.

Hager Panthéon chinois. Paris 1806. 4. Stühr. Die chines. Reichsreligion u. d. Systeme d. ind. Philosophie. Berlin 1835. 8; Religionssysteme I, 9–36.

Confucii Chi-King ed. Mohl. Stuttg. 1830. 8. Y-King ed. Mohl. Stuttg. 1834 sqq. 8. II. Werke des tschines. Weisen Kung-Fu-Dsü u. seiner Schüler. Uebers. von Schott. Halle 1826. 8. II. Ed. Biot Recherches sur les mœurs des anciens Chinois, d'après le Chi-King (Journ. Asiat. Ser. IV. Tom. II, 307 sqq. 430 sqq.). Kurz Mém. sur l'état politique et religieux de la Chine, 2300 ans avant notre ère, selon le Chonking. Paris 1831.

Den Gegensatz zur Gaiolatrie bildet die Uranolatrie. Sie ist die Religionsform China's. Da dem Volkscharakter die Religion entspricht und der Religion der Volkscharakter, so bildet der Zustand des chinesischen Bewußtseins auch einen ebenso entschiedenen Gegensatz zu dem der thrakisch-phrygischen Völker. Wie dieses zerrissen, aufgereg't, excentrisch, so jenes einfach, ruhig, starr. Von der Unveränderlichkeit, Stabilität, ewig wandellosen Gleichheit des Himmels, des blauen Himmelsgewölbes ist die chinesische Religion und das ganze chinesische Leben der getreueste Reflex. Die oberste Gottheit der Chinesen ist Tian oder Schangti, in welchem der Aether und die Gestirne zu Einer Vorstellung zusammengefaßt werden, der Himmel. Von ihm soll das Leben und die menschliche Seele das Abbild sein. Die ewige Ordnung des Himmels soll auch auf Erden dargestellt werden. Der Mensch soll sich von aller Aufregung, allen Leidenschaften frei, stets in der rechten Mitte halten, in stetem Gleichgewicht. Ruhe und Frieden der Seele und des Lebens sind die höchsten Aufgaben. Monotonie ist der Charakter des ganzen chinesischen Lebens. Besteht doch auch ihr ganzer Sprachschatz nur aus 450 einsyllbigen Wörtern, ohne Deklination und Konjugation.

Diese vollkommene Stabilität des Chinesenthums ist die Folge ihres einseitigen Verlorenenseins an das Naturobjekt des ewig unveränderlichen Himmels. Haben sie auch die Erde neben ihn gestellt als Gottheit, so tritt diese doch sehr in den Hintergrund und hat in keiner Weise Einfluß auf das Bewußtsein geübt. Begünstigt ist diese Stabilität worden durch die Abgeschlossenheit des Wohnsitzes.

7. Astrolatrie.

R. Moses Maimonides de idololatria liber c. interpr. Dionysii Vossii. 1668. 4. J. E. Ostermann disp. de astrolatria. Bock Essai sur l'histoire du sabéisme. 1785. Kleuker Ueber d. Ursprung d. Zabäismus (Zend-Avesta im Kleinen zu Anf.). Reinhard (p. 20) p. 40 sqq. 60 sqq. Baur (p. 20) I, 181 sqq. J. Selden. De dis Syris syntagmata II. ed. Andr. Beyer Lips. 1672. 8. Stuhr I, 376 sqq. Creuzer II, 2. J. L. Movers Die Phönizier. Bd. I. Bonn 1842. 8. Bd. II. Berlin 1849. K. Schwenck Mythol. d. Semiten. Frkf. a. M. 1849. 8.

Karthager: Fr. Münter Rel. d. Karth. ed. II. Kopenhagen 1821. 4. Creuzer II, 437 sqq.

Babylonier: Fr. Münter Rel. d. Babyl. Kopenh. 1827. 4.

Araber: Stuhr I, 396 sqq.

Die Religionsform, welche wir mit dem Namen Astrolatrie (Gestirndienst) bezeichnen, heisst auch Sabäismus (Zabiah von Zebaoth haschamajin). Sie ist die Religion der semitischen Völker und geographisch zwischen dem Parsismus und der Gaiolatrie gelegen. In der Astrolatrie ist die Abstumpfung und Zersplitterung noch gröfser, als in den früher betrachteten Formen. Diese hatten entweder die ganze Natur oder doch wenigstens gröfsere, allgemeinere Richtungen derselben (Licht, Finsterniß, Erde, Himmel) erfafst; in der Astrolatrie ist das Bewußtsein an Einzelheiten verloren. Es ist nicht mehr der ganze grofse blaue, den Aether und die Gestirne zugleich umfassende Himmel,

an welchen sich das Bewußtsein hingiebt, sondern es sind die Einzelheiten des Himmels: Sonne, Mond und Sterne⁶⁸⁾. — Bei dieser Zersplitterung des Geistes konnte derselbe natürlich auch nur einseitig, nur unvollkommen die Eindrücke der Gestirne in sich aufnehmen. Damit hängt der Rationalismus zusammen, das Verstandesmäßige, der Mangel an Gefühl, dem wir überall bei den Anhängern dieser Religionsform begegnen. Sehen wir näher.

Die Länder, in denen die Astrolatrie heimisch war, sind, mit Ausnahme des kleinen syrischen Küstenstriches (Phoenizien und Palaestina) Ebenen. Sie bestehen aus drei Theilen: 1) dem Tieflande des Tigris und Eufrat (Mesopotamien und Babylonien) und dem syrisch-arabischen Tieflande; 2) der syrisch-arabischen Wüste; 3) dem arabischen Hochlande. Sowohl jene Tiefländer als das arabische Hochland — von der Wüste versteht es sich von selbst — sind trocken, steinig, wenig fruchtbar. Mesopotamien ist theils wüste, theils grasreiche Steppe; Babylonien nur durch künstliche Bewässerung unzähliger Kanäle zu einem hohen Grade von Fruchtbarkeit gebracht. Der Baumwuchs fehlt entweder ganz oder ist sehr dürftig⁶⁹⁾. Ein solches Land fesselte wenig den Sinn und die Einbildungskraft: Blick zum Himmel⁷⁰⁾ (ewig klar und heiter wegen der Dürre); Ausbildung des Verstandes (den möglichsten Ertrag der Erde abzugewinnen); Richtung auf Handel, wo Flüsse (Babylon)

⁶⁸⁾ Dafs die Religion der semitischen Völker ursprünglich nicht Sabäismus gewesen sei, behauptet O. Müller. Kl. Schr. II, 53.

⁶⁹⁾ Wellsted Travels in Arabia. London 1838. Jomard Études géogr. et histor. sur l'Arabie. Paris 1839.

⁷⁰⁾ Humboldt Kosmos II, 50 (in Bezug auf Arabien): „Wo dem Boden der Schmuck der Wälder fehlt, beschäftigen die Luferscheinungen, Sturm, Gewitter und langersehnter Regen um so mehr die Einbildungskraft.“

oder die Küste (Phönizien) dazu einluden, um von auswärts zu holen, was man brauchte und nicht besaß.

So ist sowohl die Religion jener Länder, als der Charakter der Völker, die dort wohnten, ein Produkt natürlicher Verhältnisse. Dies läßt sich noch weiter ausführen. Nachdem einmal der Blick durch die Natur des Landes dem Himmel zugewandt war, auch um deswillen⁷¹⁾, weil in jenen unübersehbaren Ebenen, wo keine Städte und keine Berge als Merkzeichen dienen konnten, die Sterne bei Wanderungen zu Lande und bei Seefahrten als Führer dienen mußten: so blieb der Blick am Himmel gefesselt, und der Sinn verlor sich an die Eindrücke der Gestirne um so mehr, als die der Erde sehr dürftig waren. Man sah die Bewegung der Gestirne und hielt sie für belebt⁷²⁾; man nahm den Einfluß derselben auf die ganze Natur, die Macht der Sonnenstrahlen, das Erquickende des Thauens und der Kühlung bei Aufgang des Mondes wahr und gewann die Vorstellung weitwirkender, wohlthätiger Mächte. Man beobachtete ferner die Regelmäßigkeit des Laufes und Standes der Gestirne⁷³⁾, wie sie in ewig gleicher Ordnung die Jahreszeiten bestimmen, für die Thiere die Zeit der Geburt, für die Gewächse die Zeit der Reife herbeiführen, und ward

⁷¹⁾ Reinhard l. l.

⁷²⁾ Cic. N. D. II, 15: hac mundi divinitate perspecta, tribuenda est sideribus eadem divinitas; quae ex mobilissima purissimaque aetheris parte gignuntur, neque ulla praeterea sunt admista natura, totaque sunt calida atque perlucida, ut ea quoque rectissime et animantia esse et sentire atque intelligere videantur.

⁷³⁾ Daraus argumentieren ihre Göttlichkeit auch die Stoiker bei Cic. N. D. II, 16; ihre Ungöttlichkeit Lactant. Instit. II, 5. (Ex hoc enim apparet deos non esse, quod exorbitare illis a praestitutis itineribus non licet) und ein peruanischer Ynca bei Garcilasso de la Vega Hist. des Yncas. Amsterd. 1704. Tom. II. p. 394 sqq. (Lb. IX. cp. 10.) vgl. H. Grotius l. l. Lb. IV. §. 5.

dadurch nicht bloß zu genauer Erforschung der dabei obwaltenden Gesetze veranlaßt, sondern bildete auch die Ansicht aus, daß diesen unwandelbaren Gesetzen der Gestirne auch das menschliche Leben unterworfen sei. — Dieser Zusammenhang zwischen dem Leben der Erde und dem Laufe der Gestirne allein war es, welcher das syrisch-arabische Gemüth berührte. Höhere Regungen treten nirgends im Bewußtsein hervor⁷⁴⁾. Die Sonne, als die mächtigste, war der Gott der Götter. Nächst ihr wurde dem Monde vorzügliche Verehrung geleistet und weiter einzelnen Sternen, an deren Stellung am Himmel, an deren Erscheinen und Verschwinden zu verschiedenen Jahreszeiten sich die Witterungskunde anschloß.

Dies Verlorensein des Bewußtseins an die Gestirne hätte zur natürlichen Folge: 1) eine Verflachung des Gemüths, Gefühllosigkeit, Vorwiegen des Verstandes, Rationalismus, Härte, Grausamkeit, Blutdurst. Dies tritt sehr bestimmt hervor an der Art und Weise, wie der Araber die Blutrache vollzog, und an der Härte und Grausamkeit, womit er seine Götter selbst bekleidete. Die Araber weihten nicht selten ihre eignen Kinder dem Tode oder den Göttern, wie die Phönizier ihrem Moloch, die Babylonier ihrem Bal, und begruben ihre neugeborenen Töchter aus Furcht, sie möchten sie nicht ernähren können, oder die Töchter könnten ihnen einst geraubt und geschändet werden. In kalter Verständigkeit berechnet der Araber den Vortheil und Nachtheil, der ihm aus Handlungen und Ereignissen entspringen kann, und abhängig von dem Laufe der Gestirne sich fühlend, die in weiter Ferne und festbestimmter Nothwendigkeit das Leben und ihn selbst bestimmen, waren seine Gedanken nur darauf gerichtet, wie er das durch die Gestirne ihm

⁷⁴⁾ Heeren Ideen. Buch XIX, 4. Humboldt Kosmos II, 265.

bevorstehende erkenne, es zu seinem Nutzen ausbeute oder sich vor Schaden behüte. — Die Astronomie und Astrologie, obgleich nicht in Arabien erblüht ⁷⁵⁾, sondern unter den Chaldäern zu Babylon ⁷⁶⁾, sind natürliche und nothwendige Keime eines Geistes, der sich ganz an die Gestirne hingegen hat. Es ist klar, daß bei dem Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von den Gestirnen und ihrer ewig gesetzmäßigen Nothwendigkeit von einem freien, sittlichen, durch sich selbst bestimmten Handeln nicht die Rede sein kann. Der Chaldäer prüfte nicht sich selbst als den Grund seiner Thaten und Geschecke, sondern las in dem objektiven Gesetze der Sterne, welches, seinem Glauben nach, sein Handeln bestimmte. Auch hierin spricht sich eine große Zersplitterung des Geistes, eine große Gefühllosigkeit aus; Mangel an persönlicher Kraft, die sich rettet, indem sie flieht.

Außer der Gefühllosigkeit und dem Rationalismus, der Härte und Dürre der Gesinnung, erkennbar an der Blutrache und Grausamkeit der Araber, der Astrologie der Chaldäer, hat die Astrolatrie noch eine andere hervorstechende Folge: unendliche Sinnlichkeit. Dies kann paradox erscheinen. Gewöhnlich nimmt man an, Sinnlichkeit werde begünstigt durch Verkehr mit der Natur, d. h. mit dem Leben und Treiben der Erde; der Anblick des gestirnten Himmels dagegen erhebe und läutere durch Vorstellungen des Erha-

⁷⁵⁾ Vgl. Humboldt a. a. O. II, 258 sq.

⁷⁶⁾ S. Delambre hist. de l'Astronomie ancienne. Paris 1817.

Charles Recherches sur l'astronomie indienne et chaldéenne, in den Comptes rendus de l'Acad. des Sciences. Tom. XXIII. 1846. Ueber die Chaldäer vgl. Ditmar d. Vaterland d. Chaldäer. Berlin 1790. 8. Palmblad de rebus Babyloniis et originibus veterum Chaldaeorum. Upsal. 1820. 4. Rödiger über Chaldäer und Kurden (Z. f. d. Kde. d. Morgenlandes. Bd. III.)

benen und Ewigen die Gesinnung. Wie begründet dies scheinen mag, die Erfahrung straft diese Behauptung Lügen und zeigt, daß grade das Umgekehrte der Fall sei. Alles Familienleben, alle Kultur und Sittlichkeit knüpft sich an das Erdleben, an Ackerbau⁷⁷⁾. In einem solchen Verkehr mit der Erde werden alle edleren Gefühle und Empfindungen angeregt; das Mütterliche, Fürsorgende, Freundliche der Erde mildert, sänstigt, läutert alle Gefühle. Die größte Unsittlichkeit ist immer da, wo mit Zurückdrängung des Gefühls eine verstandesmäßige Beschäftigung vorherrscht: Handel, Fabriken, Krieg, Diplomatie. Sinnlichkeit ist auch mit dem Ackerbauleben verknüpft; aber theils nicht in so hohem Grade (Land — Stadt), theils ohne die demoralisierende, zerrüttende Wirkung, welche stets mit der Sinnlichkeit des Rationalismus verknüpft ist. Die Sinnlichkeit des Ackerbaulebens ist eine mehr natürliche — die des Rationalismus eine gemüthlose, künstliche, raffinierte, schrankenlose. — Um zu unserm Gegenstande zurückzukehren, so mußte also die Sinnlichkeit der Gestirndiener, wegen ihres gefühllosen rationellen Charakters, eine bodenlose sein, wenn sie in diese Sinnlichkeit verfielen. Sie verfielen aber nothwendig darin, sowohl wegen ihrer rationellen Gesinnung als auch wegen ihrer Astrolatrie. Denn weil sie, wie ich bemerkt habe, die Gestirne mit Rücksicht auf das Leben der Erde, auf Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit betrachteten, der Mond, den sie hoch verehrten, den merklichsten Einfluß auf das geschlechtliche Leben hat, so ward ihrer Gesinnung auch eben eine Richtung auf die Sinnlichkeit gegeben. Denn der Mensch ist so wie seine Götter, weil seine Götter so

⁷⁷⁾ S. Gaiolatrie, Erd- und Ehegöttinnen (Hera — Demeter). Mit dem Ackerbau tritt Monogamie ein; in dem frühern Hirten- oder Nomadenleben ist Polygamie. Grimm Gesch. d. d. Spr. I, 18.

sind wie er. Und er glaubt sie zu ehren, wenn er dem Charakter gemäß handelt, den er ihnen beilegt. Wenn der Mond verehrt wird mit Rücksicht auf das geschlechtliche Leben, auf seine zeugerische Kraft, und wenn ihm ein dieser Auffassung entsprechender Charakter beigelegt wird, so muß er einen ausschweifend sinnlichen Dienst hervorrufen. — So ist denn aus dem Rationalismus und der Astrolatrie, oder auch aus dieser letztern allein, weil jener aus dieser entstand, die ausschweifende Unsittlichkeit zu erklären, die wir, weniger bei den Arabern, aber in abschreckend hohem Grade bei den übrigen verwandten Völkern, namentlich den beiden Hauptzweigen, Phöniziern und Babyloniern⁷⁹⁾ finden.

Eine dritte Eigenthümlichkeit ist die religiöse Verehrung von Steinen. Sie ist wohl nicht unmittelbare, sondern nur mittelbare Folge der Astrolatrie; zunächst resultierend aus der Zersplitterung des Bewußtseins, die ihrerseits freilich aus der Astrolatrie hervorging. Wie das Bewußtsein an die Einzelheit des Himmels verloren war, so verlor es sich auch an die Einzelheit des Erdlebens, den Stein. Was der Stern am Himmel war der Stein auf der Erde. Der Stein galt dem Araber als der Vermittler mit

⁷⁹⁾ „Mesopotamiae homines effrenatae libidinis sunt in utroque sexu.“ Sallust. bei Sch. Juvenal. Sat. I, 104. (Phönizier = Semiten, Kwald Gesch. d. Volkes Israel Bd. I, 278 sq. = Hamiten (zu denen auch die Aegypter gehören): I Mos. cap. 10. vgl. Bertheau zur Geschichte d. Israeliten p. 163 sq.) Herodot I, 181. 199 ibq. Bähr. Münter Rel. d. Babylon. p. 72. 74. Rel. d. Karth. p. 79—82. Heyne Comm. Societ. Gotting. Tom. XVI. Stühr a. a. O. Bd. I, 384 sqq. Creuzer a. a. O. p. 350 sqq. u. a. Engel Kypros. Berlin 1841. Bd. II, 9—15 und an andern Stellen betreffend die Kypr. Aphrodite.

Fisch und Taube. Tempelbordelle. Darum in der Bibel Hurerei soviel als Abgötterei.

den Gestirnen⁷⁹⁾. Vor allen ward dafür der schwarze Stein angesehen, den die Moslemim noch heutiges Tages in der Kaaba verehren, und von dem man glaubte, daß in ihm alle Sternenkräfte beschlossen seien. Von diesem Steine hatte dann wieder der einzelne Stammstein seine Kraft, und von diesem endlich der Stein, den der Einzelne am Leibe trug, und der durch den Stammstein und den Hauptstein in der Kaaba die lebendige Kraft der göttlichen Mächte, der Gestirne, dem Einzelnen zu seinem besondern Schutz mittheilte⁸⁰⁾. — Die Verehrung der himmlischen Mächte führt am leichtesten zur Idololatrie, weil sie so fern sind und daher der Mensch die Sehnsucht nach ihnen sich in etwas stillt durch ein sinnliches Abbild oder ein sinnliches Surrogat. Stein, als stärkstes, härtestes, Symbol der Kraft? — Dieser Steindienst, in dem sich eine große Zersplitterung des Bewußtseins kundgiebt, zeigt schon auf Afrika, auf den Fetischismus hin, wie denn auch Arabien seinem ganzen Charakter nach sowohl zu Asien als zu Afrika gehört. Ueberhaupt ist die ganze Astrolatrie eine Religionsform, die wenig Europäisches an sich hat; dem europäischen Wesen stehen Gaiolatrie, Parsismus und Schamanenthum ungleich näher. Astrolatrie ist die Religionsform, welche Asien mit Afrika vermittelt, nicht bloß durch den Steindienst. Wir werden gleich eine afrikanische Religionsform kennen lernen, die, obgleich sie noch niedriger zu

⁷⁹⁾ „Die Steine wurden heilig gehalten als Gedenksteine zur Erinnerung an geschlossene Bündnisse mit den göttlichen Mächten. (Jacob). Sie dienten den Arabern auch zum Zeugnisse geleisteter Eidschwüre. — Die Heiligkeit, welche dem noch heute von den Moslemim verehrten schwarzen Stein in der südöstlichen Ecke der Kaaba beigelegt war, bezog sich auf die Macht der Götter, die, durch die heiligsten Schwüre angerufen, wachten über die Heilhaltung des geschlossenen Bündnisses.“ Stühr I. I. p. 402.

⁸⁰⁾ Stühr I. I. p. 411 sq.

setzen ist als die Astrolatrie, doch mit ihr korrespondiert. Wie nemlich in der Astrolatrie sich das Bewußtsein einseitig an eine Einzelheit des Himmels verliert, so konnte es sich auch einseitig an eine Richtung des Erdlebens verlieren.

8. Zoolatrie.

Reinhard (p. 20) p. 22 sqq. Jablonski *Pantheon Aegyptiorum*. Francof. 1750—52. 8. III. C. Prichard *Darstellung der ägypt. Mythol.* Aus d. Engl. von Haymann, mit Vorrede von A. W. v. Schlegel. Bonn 1837. 8. Creuzer II, 1. M. Schwartz *Das alte Aegypten*. Bd. I. (2 Theile). Leipz. 1843. 4. K. Schwenck *Die Mythol. d. Aegypter*. Frkf. a. M. 1846. 8.

Eine noch weit grössere Einseitigkeit im Empfinden des religiösen Objectes, als wir sie in den bisher betrachteten Religionsformen fanden, und eine weit grössere Zersplitterung des Bewußtseins zeigt sich in der Vergötterung einer Einzelheit des Erdlebens, der Thierwelt, in der Zoolatrie. Es ist dies die Religion Aegyptens. Die Aegypter verehrten die Thiere nicht etwa in symbolischer Bedeutung, als Abbild oder Symbol der Gottheit, wie Einige mit Rücksicht auf Herodot⁶¹⁾ gemeint haben; sondern die Thiere in ihrer unmittelbaren sinnlichen Erscheinung wurden heilig gehalten und göttlich verehrt, nach ihrem Tode einbalsamiert und auf ihre Tödtung die härteste Strafe gesetzt⁶²⁾. — Jeder Gau verehrte seine besondern Thiere, deren Mumien man zum Theil noch jetzt findet⁶³⁾. Gewisse Thiere wurden

⁶¹⁾ II, 65: τῶν δὲ εἴνεκεν ἀνεῖται τὰ ἱερά ἐι λέγοιμι, καταβαλὼν ἂν τῷ λόγῳ ἐς τὰ θεῖα πρῆγματα, τὰ ἐγὼ φεύγω μάλιστα ἀπηγγέσθαι.

⁶²⁾ „Firmiores enim videas apud eos opiniones esse de bestiis quibusdam, quam apud nos de sanctissimis templis et simulacris deorum.“ Cic. N. D. I, 29.

⁶³⁾ Creuzer Bd. II, 201 sq.

überall heilig gehalten und verehrt: Stier, Hund, Kalze, Schlange, Ibis, Falke und Käfer⁶⁴⁾.

Man hat diese Vergötterung der Thiere auf verschiedene Weise zu erklären versucht⁶⁵⁾.

- 1) Aus der Nützlichkeit und Schädlichkeit der Thiere⁶⁶⁾;
- 2) aus dem Glauben an Seelenwanderung⁶⁷⁾;
- 3) aus Hieroglyphen, in welchen mit Thieren Götter bezeichnet wurden⁶⁸⁾;

4) aus astronomischen Vorstellungen. So sagt Creuzer II, 197 sqq.:

„Die Erde spiegelt den Himmel ab. Sie giebt den Widerschein in Metallen, Steinen, Edelsteinen, Pflanzen und Thieren. Sie antwortet der Sphärenharmonie durch die Chöre und Musik der Tempel. Vorzüglich aber sehen wir das Heer des Himmels, den Kreis der himmlischen Thiere, am deutlichsten reflektirt im universellen und im provinziellen Thierkreise des ganzen aegyptischen Landes und aller einzelnen Nomen. Aegypten ist ein großes Pantheon und jeder Nomos, jeder Gau antwortet den Revieren des Himmels. Das Ganze ist ein Haus heiliger Thiere und hat im Himmelsgewölbe seine Decke. Daher läuft auch der ganze Thierkreis des Himmels auf der aegyptischen Erde fort. Es ist eine große heilige Heerde, unter den Schutz des Himmels gestellt. Von Thebae oder Groß-Diospolis an bis nach Canobus, an die Nilmündung hin ist

⁶⁴⁾ Vgl. Noack p. 266.

⁶⁵⁾ Schon im Alterthume: Diodor. I, p. 97 sqq. Plut. de Is. et Osir. s. Reinhard p. 22—29. Am besten wohl Hegel bei Creuzer I, 30. not. und besonders B. Constant La Religion. Liv. II. Ch. 2. (Tom. I, 257 sqq i. d. Uebers.).

⁶⁶⁾ Cic. N. D. I, 36. Euseb. P. E. II, I. Mosheim zu Cudworth cp. IV. §. 19. p. 419 sqq. Creuzer II, 205 sq.

⁶⁷⁾ J. H. Ursinus Anal. S. Vol. I, 409 sqq.

⁶⁸⁾ Clem. Al. Strom. V, 7.

ein hieratisch-animalisches Leben. Jedes Revier des Himmels hat wieder sein Thier und sein Haus für die Thiere. Jeder Gau hat sein heiliges Thier und seinen Tempel, worin es die Pflege der Menschen empfängt. Sie stellen ja auch alle Phänomene des Himmels in sich dar, diese Thiere; sie sind ja auch die natürlichen Gnomone der wechselnden Zeiten, die Boten der natürlichen Veränderungen — die Brunst des Widders im Frühling, das Gebrüll des Löwen bei heißer Sonnenglut, das ängstliche Treiben und Laufen der Gazelle nach der Regenzeit, und der spürende Hund, dieser Namenträger des hellsten Sternes. Soll einmal Naturreligion sein, soll ein jedes natürliche Ding seine Würdigung und seinen Platz in dem Kultus finden — so müssen wir die große, ja großartige Consequenz bewundern, womit Aegyptens Priesterschaft diese natürlichen Regungen des Volkes ergriffen und behandelt hat."

Dies hört sich recht schön an, wenn es nur wahr wäre. Aber abgesehen davon, daß Creuzer wie überhaupt, so auch besonders in der ägyptischen Religion, viel zu tief-sinnige, spirituelle, systematische Vorstellungen erblickt, wo nicht im geringsten daran zu denken ist, so fällt seine ganze Erklärung des ägyptischen Thierdienstes in sich zusammen, weil das Princip, auf dem sie beruht, haltlos ist. Denn

- 1) dürfen wir den Aegyptern keine umfassenden astronomischen Beobachtungen zuschreiben, weil die ägyptische Luft stets so mit Dünsten angefüllt ist, daß selbst in heitern Nächten die Sterne zweiter und dritter Größe nicht gesehen werden⁸⁹⁾;
- 2) ist nichts ausgemachter, als daß die ältesten Aegypter

⁸⁹⁾ Biot *Recherches sur plusieurs points de l'Astronomie égypt.* Paris 1823. p. 224 Stühr a. a. O. Bd. I, XXIV.

den Thierkreis nicht gekannt, sondern erst von den Chaldäern kennen gelernt haben⁹⁰⁾;

- 3) bezeugt der in Alexandrien lebende Jude Philo⁹¹⁾ ausdrücklich, daß die Aegypter allein die Erde göttlicher Verehrung würdigten, dagegen den Himmel einer solchen nicht werth achteten⁹²⁾. Weil nemlich in Aegypten der Himmel keinen Regen gab⁹³⁾ und deshalb keinen segensreichen Einfluß übte, sondern das Land durch Uebertreten des Nils befruchtet ward, so blieb der Sinn der Aegypter der Erde zugewendet und ward weder durch die Wohlthat des fruchtbaren Regens noch des freundlichen Sternenlichtes zur Verehrung des Himmels veranlaßt. — Isis (Erde)⁹⁴⁾

⁹⁰⁾ Ideler Ueber d. Ursprung des Thierkreises. Berlin 1838. 4. Letronne Sur l'origine du Zodiaque grec et sur plusieurs points de l'astronomie des Chaldéens. Paris 1840. 4. (aus d. Journ. des Savants 1839) Sur l'origine grecque des Zodiaques prétendues égyptiens. Paris 1837. (Revue des d. M.) Analyse critique des représentations zodiacales en Egypte. Paris 1846.

⁹¹⁾ Vit. Mosis Lb. III. p. 682.

⁹²⁾ Der aegyptische Himmel hat kein blaues, sondern silbergraues Licht, welches natürlich höchst lästig sein mußte, und gewiß ebenso sehr, wie die kahlen von der Sonne beschienenen Sandebenen, die in Aegypten so häufigen Augenkrankheiten erzeugten: Juvenal. Sat. XIII, 93. Pers. Sat. V, 186 ibq. Plum p. 484 sq. Pruner die Krankheiten d. Orients. Erlangen 1847. 8. cp. 12.

⁹³⁾ Herod. III, 10: „Unter dem Könige der Aegypter Psammet, dem Sohne des Amasis, kam in Aegypten die ganz merkwürdige Erscheinung vor, daß es in Theben regnete, welches doch nie, weder vorher noch nachher bis auf mich beregnet ist, wie die Thebaner selbst sagen. Denn in Oberägypten regnet es überhaupt gar nicht.“ — Auch heut zu Tage haben von den 365 Tagen des Jahres:

242 ganz reinen Himmel	} s. Franz Pruner Topographie mé- dicale du Caire. Munich. 1847.
84 einige Wolken	
32 bedeckten Himmel	
7 Nebel mit Regen	

365

⁹⁴⁾ Demeter s. Herod. II, 59. Plut. Is. et Osir.

und Osiris (Nil) ⁹⁵⁾ sind die beiden Hauptgottheiten der Aegypter. Diese beiden verehren sie und daneben sind heilig die Thiere.

Der Thierdienst der Aegypter wird überall als das Charakteristische ihrer Religion hervorgehoben und diese Zoolatrie hat weder in dem Glauben an Seelenwanderung, noch in der Widerspiegelung des himmlischen Thierkreises in dem irdischen, noch in den Hieroglyphen ⁹⁶⁾ seinen Grund; auch nicht zuletzt in der Nützlichkeit und Schädlichkeit gewisser Thiere. Allerdings mußte ein Land wie Aegypten, das, sonst dürr und trocken, nur durch das regelmäßige Steigen des Nils befruchtet wurde, zur Verehrung dieses Flusses und der durch ihn fruchtbaren Erde hinleiten. Ebenso mußte es die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, daß der Ibis erschien nach dem Fallen des Nils und das zurückgebliebene Gewürm vertilgte; daß die schüchterne Gazelle vor dem Steigen des Nils in die Wüste floh. Die üppige Thierwelt der Krokodile, Schlangen, Eidechsen u. s. w., welche durch

⁹⁵⁾ Athanas. contra gentes: πάντων μάλιστα Αἰγύπτιοι τὸ ὕδωρ (den Nil) προτιτιμήσασιν. Plut. Is. et Osir. Vgl. Heliodor. Aeth. IX, 9. Jul. Firm. Mat. de err. prof. relig. Voss de idol. Lb. II, 74 p. 689. — Er wurde in der Form des Stieres Apis verehrt. — Aegypti siccitatem temperat Nilus amnis. Minuc. Fel. 18, 3.

⁹⁶⁾ Daß es mit dem Vorkommen von Thiergestalten in den Hieroglyphen eine ganz andere Bewandniß habe, als man früher annahm, beweisen die neusten Untersuchungen über den Charakter dieser Schrift. Die Hieroglyphen sind nämlich

- a) phonetische: z. B. Schale (Kelol) Mütze (Klaft) = K. (wenn im Deutschen Lamm, Licht, Löffel = L).
- b) symbolische: z. B. Sonne = Tag; Löwe = Herrschaft.
- c) figurative: z. B. Gazelle = Gazelle; Spaten = Spaten.

Die hieratische Schrift besteht aus abgekürzten Hieroglyphen. Die Volks-Schrift (enchorische, demotische, epistolographische) ist die noch mehr zusammengezoogene hieratische.

Osann über d. älteste Schrift der Aegyptier. Rh. Museum. 1848. Heft 4. p. 579—589.

die Ueberschwemmung zum Vorschein kam, konnte den Blick auf sich ziehen⁹⁷⁾. Aber dafs man diese Thierwelt göttlich verehrte —, aus der reichen Fülle des Daseins kein Objekt fand, welches mehr Eindruck machte und deshalb mehr zur Vergötterung aufforderte, — dafs man in den Thieren eine Macht erkannte, die man über sich zu stellen veranlaßt wurde und der man sich deshalb unterwarf: dies

⁹⁷⁾ „Es ist in den Thieren etwas unbekanntes, wir könnten sagen geheimnißvolles vorhanden, das den Wilden veranlassen mufs, sie zu verehren.

Die Unmöglichkeit sie zu beurtheilen und zu begreifen, eine Unmöglichkeit, die wir übrigens mit ihnen theilen, die wir aber aus Gewohnheit nicht mehr wahrnehmen; ihr viel sicherer Naturtrieb, als unsre Vernunft; ihre Blicke, die so kräftig und lebhaft ausdrücken, was in ihnen vorgeht; die Verschiedenheit und Seltsamkeit ihrer Gestalten; die oft in Staunen setzende Schnelligkeit ihrer Bewegungen; ihr Mitgefühl mit der Natur, das ihnen die Annäherung der natürlichen Erscheinungen verkündigt, die der Mensch nicht voraussehen kann; endlich die Scheidewand, die der Mangel der Sprache auf ewig zwischen ihnen und ihm bildet — dies alles macht sie zu räthselhaften Wesen.

So lange er ihnen durch ihre Unterjochung nicht den räthselhaften Zauber genommen hat, so lange theilen sie mit ihm Leben und Herrschaft, so lange herrschen sie als seinesgleichen in den Wäldern. Sie sprechen ihm Hohn in den hohen Lüften wie in den tiefen Wellen; sie besitzen einige seiner Kräfte in einem höheren Grade; sie sind bald seine Sieger, bald seine Beute, und man begreift, dafs, indem er überall den verborgenen Sitz der unsichtbaren Kräfte sucht, er ihn oft im Innern jener Wesen findet, deren Dasein ihm durch nichts erklärt, und deren Bestimmung ihm durch nichts offenbart wird.

Die Verehrung welche der Wilde den Thieren erweist, erstreckt sich sogar noch über den Zeitpunkt hinaus, wo er sie zählt und sich dienstbar macht. Der Besitz eines Hausthieres bringt in seinem Leben eine so grofse Umwälzung hervor, dafs er darüber nur noch geneigter wird, diesem neuen Gefährten seiner Arbeit eine fast göttliche Natur beizulegen. (Herder Ideen z. Phil. d. Gesch. I.)“ Vgl. Benj. Constant d. Relig. p. 257 sqq. d. Uebers. und Hegel, Phil. d. Relig. I, 235 sq. (Beinahe dasselbe mit denselben Worten und vielleicht aus Constant entlehnt.)

setzt eine solche Abschwächung und Zersplitterung, ein solches Einseitig-geworden-sein des menschlichen Geistes voraus, wie wir es in den bisherigen Religionsformen noch nicht gefunden haben. Und das ist der eigentliche, wahre und letzte Grund der Zoolatrie.

Diese Verwilderung und Gesunkenheit des religiösen Bewusstseins offenbart sich auch nach einer andern Seite hin. Schon bei der Astrolatrie bemerkten wir die grofse, ausschweifende Sinnlichkeit, die mit ihr verknüpft war. Aber jene Sinnlichkeit hat fast noch etwas Edles, ein Inkarnat von Seele, wenn man sie mit der ägyptischen Völlerei und Wollust vergleicht⁹⁸⁾. Man kann sich kaum etwas Widerlicheres denken als das verschlammte, bestialische Bewußtsein der alten Aegypter. Nüchterner Rationalismus, Schlaueit, verständige Berechnung, Mangel an jeglichem Gefühl, welches den Menschen über das Thier erhebt, dies sind wie Produkte des Landes und der Religion, so die Bestandtheile des ägyptischen Charakters. Trotz aller Kultur, die niemals einen nothwendigen Zusammenhang mit sittlich freier Bildung hat⁹⁹⁾, steht das ägyptische Leben unendlich tief. Thierisch, das ist der rechte Ausdruck dafür, der Widerschein der Religion. Es genügt anzuführen, dafs in dem, an einer der Nilmündungen belegenen, Mendes besonders die Ziegenböcke heilig gehalten und verehrt wurden¹⁰⁰⁾ und dafs — fast unglaublich, aber doch sicher — die Frauen des Mendesischen Nomos sich diesen Böcken preiszugeben pflegten. Und nicht etwa nach Verirrung einzelner

⁹⁸⁾ D. aeg. Frauen waren besonders fruchtbar (s. Citate bei Fea zu Winckelmann Gesch. d. Kst. Bd. II. Kp. 1. §. 1. (Werke III, 144. not. 1. ed. Eiselein) und hatten übermässig grofse Brüste. (ibid. §. 5).

⁹⁹⁾ Wie umgekehrt das Christenthum zeigt.

¹⁰⁰⁾ Wesseling zu Diodor. I, 84.

verworfenen Individuen, sondern allgemeinen und religiösen Vorstellungen gemäß¹⁰¹⁾).

9. Fetischismus.

De Brosse. Du culte des dieux Fétiches. s. l. 1760. (Deutsch v. Pistorius. Berlin u. Stralsund 1785. 8.).
 Steger Fetischismus, die Quelle aller Religionen (Deutsche Monatsschr. 1790. St. VII.). Tiedemann Ueber den Fetischdienst und seine Entstehung (ebend. St. IX.).

Diese Religionsform hat durch de Brosse ihren Namen von dem Portugiesischen Worte fetisso (*vfatum*) d. h. eine bezauberte, göttliche Sache, ein zauberkräftiges Ding. Sie ist vorzugsweise die Religion der afrikanischen Völker, der Neger, die, wie sie anderweitig dem Urbilde der Menschheit am unähnlichsten geworden sind, so auch hinsichts der Religion am tiefsten stehen. Der Fetischismus zeigt die grösste Beeinträchtigung der ursprünglichen Empfindungsfähigkeit und das Minimum geistiger Ausbildung. Die p. 65—94 betrachteten Religionsformen hatten doch durch die grössere oder geringere geistige Entwicklung und Erstarkung vermocht zwar nur einzelne Richtungen der Natur, aber diese doch einheitlich und zu einer grössern Ganzheit aufzufassen. Selbst in der Astrolatrie und Zoölatrie, wo sich der Geist schon in grösserer Zersplitterung

¹⁰¹⁾ Pindar gedenkt dieser namenlosen Entartung in einem Fragment bei Strab. XVII. p. 1154 (no. 215 Bekk. 179 Bgk.) sowie Herodot II, 46. Und von den Bewohnern der Bocksstadt Thmuis im Delta erzählt es Clem. Alexdr. Protr. p. 22. Pott. Creuzer II, 199. Vgl. die vielen obscönen Abbildungen. Vornehme und schöne Frauen wurden erst drei Tage nach dem Tode balsamiert, *ἵνα μὴ σφί οἱ ταφίζεσθαι μίσγεσθαι τῇσι γυναιξί*. Herod. II, 89. Es wurden Heirathen vollzogen, die anderwärts für Blutschande galten u. s. w. u. s. w. —

Ueber die Entartung der Bewohner von Kanobus s. Fea z. Winckelmann Gesch. d. Kst. II, 1, 4.

und an Einzelheiten des Naturlebens, Gestirne und Thiere, verloren zeigte, hatte er doch noch so viel Kraft gehabt, wenigstens an diesen bestimmten Einzelheiten, an dem Komplex von Natureinzelheiten festzuhalten; aber selbst diese geringe Kraft fehlt dem Fetischdiener. Nicht eine bestimmte Art oder Gattung von Einzelheiten, eine Totalität ist ihm Objekt der göttlichen Verehrung, sondern jede Einzelheit, jedes Ding, jede Zufälligkeit des einzelnen Gegenstandes ist hinreichend, um ihn eine über ihm stehende, ihm überlegene Macht erkennen zu lassen. Die Sonne macht nicht mehr Eindruck auf ihn, als unter Umständen ein bunter Flicker; das Gewitter nicht mehr als ein Knochen, das Blühen und Keimen der Erde nicht mehr als eine Schlange oder ein Löwenschwanz, ein Stück Holz, eine Muschel, ein Fisch, eine Pflanze, ein Hammel, eine alte Flasche. Kurz der erste beste materielle Gegenstand kann Fetisch werden, dem man göttliche Verehrung erweist, zu dem man betet, dem man opfert. Das Ding für sich ist hier Gottheit, anderwärts höchstens Symbol.

Das Wesentliche hierbei und das, was dem Fetischismus seinen Platz als unterste Stufe der Religion anweist, ist dies, daß der materielle Gegenstand als solcher göttlich verehrt wird. Wir finden auch in andern Religionsformen und besonders auch im Polytheismus eine Heilighaltung von Bergen, Bäumen, Hainen, Thieren. Aber hier sind diese Objekte nicht an und für sich Gegenstände der Verehrung, sondern nur, inwiefern sie durch den Glauben mit der Gottheit in Verbindung gesetzt werden und dazu dienen, das Gemüth zu bewegen und zur Gottheit einpor zu heben. Dies ist ein sehr wesentlicher und nicht zu übersehender Unterschied. Die alten Pelasger zu Dodona verehrten die heilige Eiche, aber nur weil sie durch dieselbe religiös bewegt wurden, und in dem Rauschen ihrer Blätter die Gott-

heit wahrnahmen, die zu ihnen sprach. Der Fetischdiener verehrt den Baum als solchen göttlich; er glaubt, der Baum selbst habe die Kraft, ihm zu helfen, zu nützen, zu schaden. Geistige Vorstellungen verknüpft er damit nicht. Fetischistische Elemente begegnen uns freilich in allen Religionsformen, d. h. Erscheinungen der Verehrung, bei welchen man nicht auseinanderhält Mittel und Zweck, das Ding, durch das gewirkt wird, und das Ding, welches selbst wirkt. Aber dergleichen Erscheinungen sind anderwärts nur vereinzelte Ausnahmen von der Regel, während sie im Fetischismus die Regel ohne Ausnahme bilden. Am meisten Verwandtschaft zum Fetischismus zeigen in dieser Beziehung die Astrolatrie (durch ihren Steinkult) und noch mehr die Zoolatrie¹⁰²⁾, die ich deshalb auch kurz vor den Fetischismus gestellt habe. Schon geographisch sind sie dem Fetischismus nahe gelegen.

Im Fetischismus ist der Geist von der Natur überwuchert. Der Geist ist durch die übermäßige Hitze ausgedörrt, entnervt, zerbröckelt; ihm ist die Fähigkeit des Zusammenfassens, die in den andern Religionsformen noch mehr oder weniger hervortrat, verloren gegangen; er kann die Natur bloß noch in ihren einzelnen, zufälligen Existenzen erfassen. Welche Schwächung des menschlichen Geistes setzt es voraus, einem Knochen oder einem Löwenschwanz eine Macht zuzuschreiben, welche auf den Menschen bedingenden Einfluß ausüben könnte? Da ist kein richtiges unverdorbenes Naturgefühl mehr; dies müßte solchen Dingen einen ganz andern Platz anweisen. Nein, im Fetischismus ist die ursprüngliche universelle Empfindungsfähigkeit des Geistes ebenso auf ein

¹⁰²⁾ Bildeten doch auch die Aegyptier schon durch die Farbe ihrer Haut einen Uebergang zu den Negern (s. Winckelmann Werke III, 145. Gesch. d. Kst. II, 1, 3), wie sie gleichfalls eingebogene Nasen hatten (ibid. §. 5).

Minimum reduziert, als er selbst in seiner Entwicklung fast um Nichts vorgeschritten ist. An Empfindung sind die Fetischdiener Kinder geworden, an geistiger Ausbildung sind sie Kinder geblieben.

Wir sahen in der Astrolatrie und Zoolatrie die Sinnlichkeit in entsprechendem Verhältniß zu der Abstumpfung des Gefühls stehen. Wenn dies richtig bemerkt ist, so muß die sinnliche Entartung unter den Negern, als den Anhängern einer Religionsform, in der sich die größte Beeinträchtigung des Gefühls kundgibt, auch am größten sein. Und so ist es auch. Ich will nicht darauf aufmerksam machen, daß von Liebe der Eltern zu den Kindern oder der Kinder zu den Eltern, von Treue und Vertrauen bei ihnen keine Rede ist; wohl aber ist hervorzuheben, daß unter den Negern bei Heirathen keinerlei Art von Verwandtschaft berücksichtigt wird, selbst nicht zwischen Sohn und Mutter, Bruder und Schwester, Vater und Tochter etc. Kein Neger soll eine Nacht sine concubitu zubringen können ¹⁰³).

Genug dieser Scheußlichkeiten. Wir sind in die Tiefen gestiegen, bis zu denen der Mensch herabgesunken ist; erheben wir uns nunmehr wieder auf das Niveau der Menschheit, welches uns dieselbe sich selbst getreuer und ihrer Gottähnlichkeit näher zeigt.

10. Schlufs.

Es lassen sich noch andere Formen denken, z. B. Dendrolatrie, Orolatrie, Pyrolatrie u. s. w. Jedoch sind diese nicht in größerem Umfange als besondere Religionen zur

¹⁰³) „Sie können nicht erröthen, nicht sich schämen.“ — „Sogar die Negerin verbarg“, daß „die Nacht sich in ihre Glieder gegossen hat“ und daß „ihr Haar eine Finsterniß ist, die auf Finsterniß ruht.“ — Andersen, eines Dichters Bazar Thl. III, 11.

Erscheinung gekommen, sondern finden sich nur als Theile der vorhin behandelten.

Der Gang, welchen ich in der Darstellung der verschiedenen Religionsformen bei ihrer Entwicklung aus dem Urzustande des religiösen Bewusstseins genommen habe, ist demjenigen grade entgegengesetzt, den man bisher hierbei befolgt hat. Für gewöhnlich wird der Fetischismus als Anfangsstufe in der religiösen Entwicklung betrachtet¹⁰⁴⁾ und der Polytheismus als die höchste und letzte. Ich habe mit dieser Ansicht das gemein, daß auch ich den Fetischismus als unterste, niedrigste, den Polytheismus als höchste, vollkommenste heidnische Religionsform betrachte. Aber ich unterscheide mich von ihr dadurch, daß ich den Fetischismus nicht als erste, sondern als letzte Stufe ansehe. — Die Gründe für diese meine Ansicht

¹⁰⁴⁾ Auch halte ich den Zustand der Wildheit nicht für denjenigen, in welchem sich das menschliche Geschlecht bei seiner Entstehung befunden habe; ich setze mich nicht an die Wiege der Welt, ich will nicht bestimmen, wie die Religion begonnen hat, sondern nur, auf welche Weise sie, wenn sie sich in dem rohesten Zustande befindet, der nur gedacht werden kann, aus einem solchen Zustande sich erhebt und allmählig zu reinern Begriffen gelangt. Ich behaupte keineswegs, daß dieser rohe Zustand der erste gewesen sei; ich habe nichts dagegen, daß man ihn für eine Verschlimmerung, eine Herabwürdigung, einen Fall halte. — Benj. Constant. *De la Religion* Liv. I, chap. 8.

Reinhard a. a. O. p. 9 sqq. Derselbe meint p. 8 „daß der Mensch, wie in allem, was zur Menschenkultur gehört, so auch in Rücksicht seiner religiösen Ideen von unten beginnt, und nur allmählig, sowie er sich selbst veredelt und bildet, zu würdigeren Begriffen von der Gottheit fortschreitet.“ Aber die Religion gehört nicht zur Kultur, beruht nicht auf Ideen, sondern auf Vorstellungen, nicht auf dem Verstande, sondern auf dem Gefühl. — Böttiger KM. I, 5 sq. (neben Gestirn- u. Feuertienst). Vgl. Hermann Gottesd. Alterth. §. 2, 2.

Andre setzen Astrolatrie als erste Religionsform; z. B. Euseb. P. E. I, 6. III, 2. V, 3. I, 9. Arabische Schriftsteller Ibn Hazn,

habe ich zum Theil schon in frühern Auseinandersetzungen dargelegt, füge hier indessen noch folgende hinzu.

1. Wenn die Menschheit einen Anfang gehabt hat, woran nicht zu zweifeln, so muß der Mensch in diesem Anfange wahrhafter, ganzer Mensch gewesen sein, alles in sich getragen haben, was dem Menschen als solchem zukommt. Keine Kenntnifs, keine tiefe Wissenschaft, keine wahre Religion, wie Viele und darunter sehr vernünftige Männer geglaubt haben; wohl aber ein unverkümmertes Gefühl für die Natur und alle menschlichen Regungen. Der Verstand fängt allerdings von unten an, nicht aber das Gefühl, auf dem doch die Religion beruht. Wir dürfen also keinen Zustand, in welchem sich, wie bei dem Fetischdiener, eine Verkümmernng des Gefühls offenbart, als den ursprünglichen, sondern nur als einen sekundären setzen. Sollten aber die Menschen nicht von Einem Paare abstammen, sondern, zwar gleichartig, aber doch an verschiedenen Stellen der Erde entstanden sein, so folgt daraus noch weit mehr, daß der Zustand des Fetischdieners nicht benutzt werden darf, um eine Analogie für den Urzustand der kaukasischen Race abzugeben.

2. Der geistige Zustand der Fetischdiener ist uns nur der relativ letzte, ein empirischer. Niemand bürgt dafür, daß es nicht Stämme giebt in einem Zustande, in welchem der Mensch gar keine Religion oder eine noch unter

Mohamed Abi Taleb u. Scharistani. A. van Dale de orig. et progr. idol. I, 1 p. 14. Jac. Basnage Antiquités Judaiques Tom. II. cp. 2. p. 391. Humph. Prideaux history of the Jews. Tom. I. London 1717. fol. (Deutsch v. A. Tittel. Dresden 1721. 4). cf. De la Roche Bibl. Angloise. Tom. I. P. 1. p. 12 sq.

Budde hist. Vet. Test. Per. I. Sect. 4. p. 242. Uschold Vorhalle zur griechischen Gesch. u. Mythol. Stuttg. u. Tübing. 1838 sq. II Bde. Ihm folgt Vater, Verhältnifs der Linguistik zur Mythol. u. Archäologie. Kasan 1846.

dem Fetischismus stehende hat. Als relativ und empirisch kann daher dieser Zustand nicht zum Ausgangspunkte einer wissenschaftlichen Darstellung gemacht werden. Diese muß auf Prinzipien, nicht auf Empirie ruhen. An der Hand der Empirie aber und durch Spekulation kommen wir dazu, von dem Urzustande des menschlichen Geschlechts die Vorstellung zu gewinnen, die ich p. 29—45 erörtert habe.

3. Die Sprache vieler Stämme, welche dem Fetischismus ergeben sind, und die man geneigt ist in ihrem jetzigen Zustande als Bilder des primitiven Zustandes der Menschheit zu betrachten, lehrt, daß jene Stämme nur verwildert, verkommene Trümmer aus den Schiffbrüchen eines früher unter ihnen vorhandenen höheren Lebens sind ⁽¹⁰³⁾.

Drittes Kapitel.

Von den Mythen oder der materiellen Erscheinung der
heidnischen Religion.

Baur. I, 27—68. O. Müller Prolegg. zu ein. wiss. Mythol. Götting. 1825. 8. J. F. L. George Mythos und Sage. Berlin 1837. 8.

1. Begriff des Mythos.

O. Müller p. 59. George p. 98 sq. Creuzer IV, 520 sqq.

Sage: Lauer Gesch. d. hom. Poesie. Zweites Buch p. 131 sqq. (Litterarischer Nachlaß v. J. F. Lauer I. Berlin 1851, herausgegeben von Th. Beccard u. M. Hertz).

Märchen }
Fabel } : Huch-Aesopus oder Versuch über den Unterschied zwischen Fabel und Märchen. Wittenb. 1769. 8.

⁽¹⁰³⁾ Humboldt. Kosmos Bd. II, 147.

Der Begriff, der mit einem Worte verbunden ist, ist entweder nothwendig damit verbunden, also ein unmittelbarer, wo das Wort selbst zugleich sein ganzer Inhalt ist (z. B. „Sage“ gleich was „gesagt wird“), oder willkürlich, also zufällig (z. B. „Pietismus“ hat bei uns einen andern Begriff, als den das Wort selbst voraussetzen läßt: „Mähre“ gleich „schlechtes Pferd“). In der Regel pflegt bei wissenschaftlichen Terminis beides vereinigt zu sein. Sie haben den Begriff, der ihnen ihrem Ursprunge nach, also wesentlich, nothwendig zukommt, modificiert durch den usus, indem der ursprüngliche Begriff durch Ableitung erweitert oder näher bestimmt ist. So ist es auch mit dem Begriffe des Mythos. Ursprünglich bezeichnet dies Wort ($\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$) jede Rede, Erzählung, ohne Rücksicht auf Wahrheit oder Erdichtung des Inhaltes. So stets bei Homer. Später ward $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ für erdichtete Erzählung gebraucht oder vielmehr für eine Erzählung, die nicht in den Bereich der wirklichen, pragmatischen Geschichte gehört ¹⁰⁶⁾. Daher sagt O. Müller ¹⁰⁷⁾ ganz recht: „Was die Griechischen Gelehrten $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ nannten und in Sammlungen, wie Apollodor's Bibliothek, Dionysios $\kappa\acute{\alpha}\lambda\omicron\varsigma$ $\mu\upsilon\theta\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, als einen gleichartigen Stoff behandelten, besteht in einer Masse von Erzählungen von Handlungen und Schicksalen persönlicher Einzelwesen, welche nach ihrem Zusammenhang und ihrer Verflechtung insgesamt eine frühere, von der eigentlichen Geschichte Griechenlands ziemlich genau getrennte, Zeit betreffen.“

Bei uns ist der Begriff des $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ nicht mehr so weit. Wir haben seinen ursprünglichen Umfang so getheilt, daß

¹⁰⁶⁾ Vgl. Creuzer a. a. O. George a. a. O.

¹⁰⁷⁾ a. a. O.

wir im Allgemeinen Mythos diejenige wunderbare Erzählung nennen, deren Mittelpunkt die Gottheit ist, Sage diejenige, deren Mittelpunkt ein in irgend einer Weise hervorragender, bemerkenswerther Mensch ist, in historischen Thaten oder Lokalen auftretend. Den Göttern gehört der Mythos, den Menschen die Sage. (Das Märchen ist eine Sage mit nicht bestimmten Personen und Lokalen, in den Kreisen des individuellen Lebens sich bewegend.)¹⁰⁸⁾

Diese Definition des Mythos ist nur eine äußerliche, formelle. Der innerliche wesentliche Begriff, den wir mit dem Worte Mythos verknüpfen, ist der, daß wir unter Mythos das Dogma der heidnischen Religion verstehen. Mythos ist eine Erzählung, durch welche und in welcher das geglaubte Wesen der Gottheit manifestiert und erkannt wird. Er unterscheidet sich demnach vom christlichen Dogma dadurch, daß er in concreto darstellt, was dieses in abstracto, als Glaubenssatz ausspricht. Das formell-wesentliche am Mythos ist somit, daß er Erzählung sei; das materiell-wesentliche, daß er das Wesen, den Charakter der Gottheit, wie ihn sich das Subjekt vorstellt, sichtbar werden lasse. — Er ist Gehalt, Inhalt des religiösen Objekts. Dies hat an sich keinen, sondern gewinnt ihn nur durch die Vorstellung des Subjekts von ihm. Deshalb ist der Mythos die materielle, substantielle Erscheinung der heidnischen Religion.

2. Ursprung des Mythos.

Von dem Ursprunge des Mythos haben die Meisten gar keine, Viele sehr unrichtige Vorstellungen. Wir wollen versuchen, uns den Ursprung der Mythen aus Dem klar zu machen, was wir im ersten Kapitel über den Ursprung

¹⁰⁸⁾ S. Huch-Aesopus a. a. O.

der Religion mit einander erörtert haben. Wir haben dort gesehen, daß die Religion ihren Ursprung habe in der Wirkung einer objektiven Macht, der Natur oder des Menschengestes, auf den Menschen. Von dieser Wirkung, diesem Eindrucke des Objektes auf das Subjekt müssen wir bei Erörterung des Ursprunges der Mythen ausgehen.

Der Eindruck, welchen das Subjekt vom Objekt erfährt, ist eine Empirie des Gefühls, nicht der Erkenntniß. Das Objekt regt das Gefühl, nicht den Verstand an, und kann daher weiter in dem Subjekt nur die Phantasie, die vorstellende Thätigkeit, nicht das Denken, die begreifende Thätigkeit anregen¹⁹⁹⁾. Die Vorstellung erwächst unmittelbar aus dem Gefühl. Das Gefühls- oder Empfindungsvermögen des Menschen ist wie ein Spiegel, in welchen das Objekt fällt und aus welchem es als ein Bild die Vorstellung reflektiert. Dieser Reflex des Objekts aus dem Subjekt ist der Mythos. Er ist die Vorstellung des Subjekts vom Objekt. Diese Vorstellung ist eine nothwendige, durch nichts vermittelte, eine unmittelbare.

Diese Vorstellung aber würde vorübergehen mit dem Eindrucke, wenn dieser selbst ein unbedeutender, vorübergehender, oder wenn das Objekt kein dauerndes für das Subjekt wäre. Sie fixiert sich aber im entgegengesetzten Falle, weil wiederholte Eindrücke oder tiefe einen Eindruck in der Seele zurücklassen. Auf der andern Seite kommt dem das Subjekt selbst entgegen, indem es von Natur so geartet ist, daß es angenehme und unangenehme, freudige und schmerzliche, aufrichtende und schreckliche Empfindungen, wenn sie tief waren, in gleichem Maße festzuhalten

¹⁹⁹⁾ Dies um so weniger, als in jenen Zeiten, in die der Ursprung des Mythos zu verlegen ist, das Denkvermögen ganz gegen das Empfindungsvermögen zurückstand und noch ganz unentwickelt war.

pfllegt. Alles wird in der Erinnerung angenehm, Gutes wie Böses. Dieses Bestreben, das Seelenleben vor sich festzuhalten, das innerlich Empfundene zu objektivieren, die Empfindung an und in ihrer Objektivierung zu fixieren, sie selbst aus ihrer Verkörperung wieder zu verinnerlichen, hat auch den Mythos erzeugt. In ihm wird der Eindruck des religiösen Objekts auf das Subjekt dargestellt und aus seiner Anschauung der Eindruck auf das Subjekt wiedergewonnen. Er ist der Ausdruck des Eindrucks und dient dem Subjekt sowohl um die innern Empfindungen durch ihn auszusprechen und an ihm darzustellen, als auch um dieselben Empfindungen wieder in dem Subjekte hervorzurufen. Der Mythos theilt diese Eigenschaften mit dem Symbol. Auch das Symbol ist dazu bestimmt, ein Innerliches festzuhalten und der Erinnerung wieder zuzuführen ¹¹⁰⁾. Davon heißt es eben *σύμβολον*, das ist Verbindungszeichen (in welchem ein Innerliches mit einem Aeußerlichen verknüpft ist), Erkennungszeichen (in welchem Aeußerlichen ich das Innerliche wiedererkenne, durch welches ich an das Innerliche erinnert werde) ¹¹¹⁾.

Der Unterschied aber zwischen Symbol und Mythos besteht darin, daß das Symbol nicht ein Innerliches des Subjekts, sondern des Objekts, nicht eine Empfindung, sondern eine Eigenschaft festhalten und an diese erinnern soll. Das Symbol ist für das Auge, der Mythos für das Ohr; das Symbol ist ein Gegenstand, ein äußereres Zeichen, der Mythos ein Gesprochenes, Gesagtes ¹¹²⁾.

¹¹⁰⁾ Vom Symbol unterscheidet sich wieder die Reliquie dadurch, daß diese nicht ein Innerliches, sondern ein Aeußerliches festhalten und an dieses erinnern will.

¹¹¹⁾ S. Creuzer Symbol. IV, 503—517.

¹¹²⁾ Dies eben bezeichnete Wesen des Symbols bescheinigt am besten der ägyptische Apis, der Stier, Symbol des Osiris und als

Von dem Symbol unterscheidet sich wieder die Allegorie dadurch, „daß im Symbol sich als völlig mit einander verwachsen Form und Inhalt unzertrennbar durchdringen; in der Allegorie dagegen umhüllt sich nur irgend ein, an und für sich selbst im Bewußtsein schon in ganz anderer Form bestehender Gedanke mit sinnbildlichen Zeichen in solcher Art, daß das sinnbildliche Zeichen selbst ein für sich Bestehendes und als solches sinn- und gedankenlos ist, und nur Sinn und Bedeutung gewinnt durch die Beziehung, die demselben im betrachtenden Bewußtsein auf ein Anderes, als es selbst ist, in eigner Form der Vorstellung Bestehendes gegeben wird“¹¹³⁾. Die Allegorie wird mit Reflexion, das Symbol durch Anschauung begriffen. Während also der Mythos für den Sinn des Ohres, das Symbol für den Sinn des Auges, beide also für die Sinne sind und deshalb ihren Inhalt zugleich und wesentlich mit ihrer Form haben müssen, ist die Allegorie für den Verstand und erhält ihren Inhalt, den sie an und für sich nicht hat, erst durch die reflektierende Betrachtung.

Das Götterbild vereinigt Mythos und Symbol; wie jener zunächst die Vorstellung des Subjekts, das Symbol die Eigenschaft des Objekts fixieren will, so das Götterbild Vorstellung und Eigenschaft. In ihm durchdringen sich Mythos und Symbol. Es ist nicht so körperlos als der Mythos, nicht so formlos als das Symbol.

Osiris selbst genommen. Zeugerische Kraft. Deshalb wurde er, wenn er 25 Jahr alt und bis dahin nicht gestorben war, getötet, weil er bei so hohem Alter aufhörte das zu sein, was er sollte: Symbol der befruchtenden, zeugerischen Kraft. Creuzer. Comment. Herod. p. I. p. 144 sq. —

¹¹³⁾ Stühr a. a. O. I. p. LII. Vgl. Creuzer a. a. O. IV, 539 sqq. O. Müller Kl. Schr. II, 62 sq.

Um zum Mythos zurückzukehren ist er also eine unmittelbar und nothwendig aus dem Eindrücke des Objekts auf das Subjekt hervorgehende Vorstellung, fixiert durch das Wort. Sie hat ihren Ursprung in dem Eindrücke des Objekts auf das Subjekt. Das Objekt ruft gleichsam in die Seelenschluchten des Subjekts hinein, dafs als Echo der Mythos daraus hervorgeht.

Wenn somit der Mythos seinen objektiven Ursprung in dem Einfluß des religiösen Objekts hat, so kann er begreiflicherweise auch aus dem Symbol hervorgehen, welches, wie wir gesehen haben, ja möglichst dieselben Eigenschaften hat, die dem Objekt zukommen, von dem es Symbol ist. Das Symbol wird einen analogen Eindruck auf das Subjekt machen und folglich auch analoge Vorstellungen erzeugen müssen.

Dies sind die beiden Hauptursachen für den Mythos. Andere, weniger bedeutende, übergehe ich hier.

3. Form des Mythos.

1. Erzählung. Schon mit dem, was ich p. 101 *sq.* bemerkt habe, ist gesagt und angedeutet worden, dafs die Form des Mythos die erzählende sei, der Mythos also Erzählung im engeren Sinne. Es liefse sich wohl denken, dafs an und für sich die Empfindung als solche d. h. lyrisch ausgesprochen wäre, und es ist auch nicht zu zweifeln, dafs sie neben der Darstellung im Mythos, episch, auch lyrisch, in Liedern sei ausgesprochen worden. Indefs kann dies doch nur sehr beschränkt zugestanden werden. Die Empfindung wurde ja nicht, um mich so auszudrücken, als reine Empfindung empfunden, und deshalb auch nicht als solche festgehalten. Vielmehr, da unmittelbar die Empfindung eine Vorstellung erweckte, zur Vorstellung sich ge-

staltete, so muß auch ihr Ausdruck ein dem entsprechender, d. h. ein epischer, es muß der Mythos Erzählung gewesen sein. — Das lyrische Element und die mit ihm wahlverwandte Musik fand seinen Platz im Kultus, wo es hauptsächlich darauf ankam, die Empfindung, nicht festzuhalten, sondern anzuregen und zu wecken. Dazu bediente man sich denn auch der Lokalität, welche dem Wesen der Gottheit entsprechend gewählt war, prachtvoller Aufzüge, Räucherwerks u. s. w., dessen Betrachtung hier nicht hergehört. Das Wesen des Mythos beruht viel mehr auf dem Festhalten, als auf dem Erwecken der Empfindung, obgleich er das letztere allerdings auch vermochte.

2. Personen. Betrachten wir die Form, in der dies Festhalten der Empfindung geschah, die Form der Vorstellung des Subjekts vom Objekt, die Form des Mythos genauer, so ist diese Form bedingt sowohl durch das Objekt als durch das Subjekt. Der Mythos muß Correlat von beiden sein. Als Hauptpunkt ist hier hervorzuheben, daß, weil das Subjekt eine menschliche Persönlichkeit, eine geistige Wesenheit ist, die aus ihm reflektierte Vorstellung auch nur eine entsprechende sein kann. Der Empfindungsstrahl, der vom Objekt in den Krystall der Seele fällt, nimmt die Färbung des Mediums an, durch das er geht. Die Vorstellung, die das Subjekt sich vom Objekt macht, indem es dazu von ihm erregt wird, kann daher auch bei einem Subjekt, welches wahrhaft Mensch ist, keine andere sein, als die Vorstellung einer menschlich gearteten, aber über dem Menschen stehenden Persönlichkeit, einer geistigen Wesenheit. Indem das Gemüth durch empfindungsvolle Anschauung des Himmels diesen gleichsam in sich aufnahm, gestaltete sich der Himmel im Innern der Seele zu einer Persönlichkeit, welche dem Objekt durch den Charakter, dem Subjekt durch ihre

Gestalt entsprach. Der Charakter der Wirkung, der Empfindung, wurde Charakter der Ursache, des Objekts, und zwar des zu einer Persönlichkeit umgestalteten, concentrirten Objekts. — Wenn der Mensch von den Eindrücken des Mondes berührt wurde, so erzeugten dieselben in ihm die Vorstellung einer geistigen Wesenheit, der er einen Charakter beilegen mußte, welcher mit den Wirkungen harmonierte, die das Objekt hervorgebracht hatte. Oder um ein anderes Beispiel zu wählen: wenn der Mensch von der Gewitterwolke berührt wurde, so veranlafte ihn die gewaltige Macht, welche sich ihm im Gewitter kundthat, die so schrecklich krachen liefs, so mit Feuer um sich warf, zu der Vorstellung einer unsichtbaren geistigen Person, von der alles dies ausging, das in der Wolke wirkte. — Wo das Subjekt thierische Färbung hat, wird das Objekt in der Vorstellung Thiergestalt annehmen, wie bei den Aegyptern; hat das Subjekt sein Gefühl eingebüßt und sich unter das Niveau freier persönlicher Menschheit verloren, wie bei den Fetischdienern, so wird das Objekt gar keine Vorstellung erzeugen, sondern als reines Objekt in seiner wirklichen realen Form erfaßt werden ¹¹⁴⁾. Bei allem diesen ist vorweg vorausgesetzt, daß der Mensch Ursache und Wirkung, Bewegendes und Bewegtes, Geist und Materie unterscheide. Ich will es hier mit dem Gesagten bewenden lassen und nicht näher die vielbehandelte Frage erörtern, wie der Mensch zur Vorstellung der Geistigkeit überhaupt komme und dazu gelange, statt der

¹¹⁴⁾ Vgl. Xenophanes bei Clem. Alxdr. Strom. V. p. 601 c: „wenn die Ochsen und die Löwen Hände hätten, um damit zu malen und Werke auszuführen, wie die Menschen, so würden sie auch die Gestalten und Körper der Götter ebenso malen, wie sie selbst von Körper beschaffen sind, die Pferde gleich Pferden, die Ochsen gleich Ochsen.“

unmittelbaren Objekte selbst eine hinter ihnen stehende geistige Wesenheit anzunehmen und sich vorzustellen¹¹⁵⁾.

3. Handlungen. Wenn nun so dem Menschen die objektive Macht zu einer Persönlichkeit wird, so können ihm auch die Wirkungen dieser Macht, die objektiven Manifestationen nur zu Handlungen dieser Persönlichkeit werden. Und damit ist die eigentliche Form des Mythos vollendet. Er ist die aus der Empfindung hervorgegangene und ausgesprochene Vorstellung des Subjekts, welches die objektive Macht unter die Form einer menschlich gearteten Person und ihre Aeufserungen unter die Form von Handlungen eines nach menschlichen Motiven wirkenden geistigen Wesens faßt.

4. Abstammungsverhältnißs. Die Folgen einer Kraft wird das Subjekt nur als den Ausfluß, als Erzeugniß, als Kind derselben sich vorstellen, und umgekehrt die Ursache als den Erzeuger; z. B. die Wolke entweder als Kind des Himmels oder des Wassers; die Erde als Erzeuger aller Keime, des Frühlings; das Feuer als Kind des Himmels oder der Erde; den Frühling als Kind der Erde oder der Sonne; die Nacht als Erzeuger der Sonne, des Mondes, der Gestirne u. s. w. Damit ist noch nicht nothwendig das Geschlecht gegeben (vgl. Gott — Christus. Zeus — Athene. Hera — Hephaistos). Es sind diese Vorstellungen, ich wiederhole es nochmals, nicht Resultate irgend welcher Reflexion, sondern der unmittelbaren Anschauung und der

¹¹⁵⁾ Vgl. B. Constant, *la Religion* Liv. II. ch. 2 (Bd. I. p. 270 sqq. d. d. Uebers.) Traum. Athem. Luft (Dodona). Tod. Gespensterfurcht etc. Wenn übrigens B. Constant von den beiden Wahrnehmungen, der Ruhe und der Bewegung ausgeht und davon, daß den Wilden die Ursache der Bewegung niemals sichtbar ist: so kann daraus kein Abschluß auf Geistigkeit gemacht werden, da die Ursache der Bewegung ja immanent sein kann.

durch sie gewirkten Empfindung. Am besten kann man sich dies klar machen, wenn man versucht, sich dadurch auf einen mythischen Standpunkt zu versetzen, daß man das Objekt sich selbst persönlich und gegenüber denkt und es anredet. Nehmen wir das Lied von Goethe „An Luna“:

Schwester von dem ersten Licht,
Bild der Zärtlichkeit in Trauer!
Nebel schwillt mit Silberschauer
Um dein reizendes Gesicht.

Deines leisen Fusses Lauf
Weckt aus tagverschlofsnen Hölen
Traurig abgeschiedne Seelen,
Mich und nächt'ge Vögel auf.

Hier haben wir eine durch und durch mythische Vorstellung, die aber weder aus Reflexion hervorgegangen ist, noch durch Reflexion verstanden wird. Die Anschauung des Mondes in stiller, schauerlicher Nacht hat in der Seele des Dichters Empfindungen erzeugt, welche von der Phantasie zu dem Bilde gestaltet sind, das uns in dem Gedichte gegeben wird. Wir verstehen dies Bild gleichfalls unmittelbar, durch geistige Anschauung und Nachempfindung der ihm zu Grunde liegenden Seelenbewegungen. — Grade nun eine solche, die Empfindung dichterisch-gestaltende, Phantasie ist es, die überall die Mythen erzeugt hat. Die Mythen sind die großartigsten poetischen Bilder.

5. *Sexus deorum*. Eine andere Frage, die gleichfalls die formelle Seite der Mythen betrifft, ist die, unter welcher Form die Persönlichkeit vorgestellt werde: ob als Mann oder Weib. Dies mußte natürlich in den einzelnen Fällen von dem Charakter des Eindrucks abhängen, den das Objekt auf das Subjekt machte. Hatte ein und dasselbe Objekt in seinen Einflüssen beide Charaktere, so geschah es wohl, daß die Vorstellung von ihm eine hermaphroditische war, die wiederum eine doppelte sein konnte: es wog

entweder das Männliche oder das Weibliche vor. Es läßt sich in Bezug auf das einzelne Naturobjekt darüber nichts Bestimmtes sagen; z. B. der Sonne und die Sonne. Im Allgemeinen kann man sagen, daß die weiblichen Gottheiten, da sie vorzugsweise aus dem Ackerbauleben zu stammen scheinen (s. p. 59 not. 43), die jüngern, die ältern dagegen männliche sind.

6. Potenziertes Menschenleben. Die Vorstellung von den Göttern läßt diese sich in einem Leben bewegen, welches dem menschlichen zwar analog, aber potenziert ist. Die Götter haben in der mythischen Vorstellung so ziemlich alle Bedürfnisse der Menschen. Aber es ist alles großartiger, erhabener, gewaltiger, besser, schöner, reicher, kurz alles in einem höheren Grade bei ihnen; natürlich in Bezug auf Bedürftigkeit in geringerem Grade. Sie würden ja im entgegengesetzten Falle nicht die Eigenschaften haben, vermöge deren allein sie Gegenstand der Religion sind. Das Heroenleben ist zwar auch in gewisser Weise potenziertes Menschenleben, aber mit dem Unterschiede, daß das Heroenleben für alle Menschen mehr oder weniger die Möglichkeit des Erreichens hat, nicht so das Götterleben. Obgleich sich auch in der Mythologie an einzelnen Beispielen der Wunsch, das Götterleben zu erreichen, in dem thatsächlichen Glauben ausspricht, daß es wirklich von Einzelnen erreicht (Herakles) oder Einzelnen zugetheilt sei (Tantalos), so war doch in der guten Zeit der griechischen Religion eine Kluft zwischen Menschen und Göttern, welche für die Menschen unübersteiglich war. Der Gang, den in dieser Beziehung die Vorstellung nimmt, ist dieser:

Götter	Götter		Menschen
	Heroen	Gött.-Mensch.	Göttermensch.
Menschen	Menschen		Götter
pelasg. W.	homer. W.	hellen. W.	Apotheose. Untergang.

Dieser Gang hängt genau zusammen mit den Entwicklungsphasen des Subjekts. Seine Götter sinken in demselben Grade, als es selbst steigt (vgl. p. 26 sq.). Daher im Verlaufe der Zeit die immer gröfsere Ausbildung und das schärfere Hervortreten des Schicksals.

7. Wunder. Dafs der Mythos nicht ohne Wunder bestehen könne, ist etwas, das sich aus dem Begriffe der Religion schon von selbst ergibt. Der Mythos als persönlich-gestaltetes Abbild des Objekts mufs diesem entsprechen; folglich, weil das Objekt als ein über dem Menschen stehendes empfunden und geglaubt wird, mufs auch der Mythos die Person übermenschlich darstellen. Dies kann auf zwiefache Weise geschehen: 1) man konnte die Personen des Mythos mit übermenschlichem Körper ausstatten, also: α) riesig an Gröfse. Davon Beispiele in allen Mythologien. (Ares im Homer); β) sublimiert, mit verklärtem Leibe (Aphrodite's *ἰχῶρ*); γ) unsterblich (Nektar und Ambrosia) — 2) mit übermenschlichem Geiste: α) an Kraft (Schöpfung, Erhaltung etc.); β) an Intelligenz; γ) an Sittlichkeit, welcher Punkt jedoch der schwächste ist. Der übermenschliche Geist ist die Hauptsache, kann daher nie fehlen; wohl aber der übermenschliche Körper, da es auch Zwerggötter giebt. Die griechischen Götter sind keine Riesen, obwohl sie freilich alle mit etwas übermenschlicher Gröfse dargestellt zu sein pflegen; es mufs auch der Körper schon die Erhabenheit über den Menschen andeuten. Absolut braucht die Macht der Götter nicht zu sein, wie ich schon früher (p. 29.) bemerkt habe.

4. Inhalt des Mythos.

Die Frage nach dem Inhalte des Mythos ist gleich mit der nach der Bedeutung des Mythos, jener Frage, die von jeher, so lange man sich mit Mythologie beschäftigt hat,

Gegenstand so vieler Debatten gewesen und auf die verschiedenste Weise beantwortet ist. Wenn es mir gelungen ist, in den bisherigen Auseinandersetzungen sowohl den Ursprung der Mythologie als den der Mythen klar zu machen, so ist damit auch schon *implicite* festgestellt, was der Inhalt des Mythos sein müsse. Zunächst ganz allgemein gefaßt ist also der Mythos der Ausdruck der mythischen Vorstellung, welche aus der Empfindung hervorging, die das Objekt im Subjekt erregte. Der Inhalt des Mythos kann daher nichts weiter sein als der Inhalt der mythischen Vorstellung, d. h. die religiöse Empfindung. Der Inhalt des bestimmten, einzelnen Mythos ist die spezifische Empfindung eines bestimmten Objektes. Z. B. Apoll ist die Persönlichkeit, welche aus der religiösen Empfindung des Objekts „Sonne“ in der Vorstellung des Griechen sich bildete; der Inhalt des Mythos über die Rückkehr von den Hyperboreern ist nur die spezifische Empfindung, welche die Sonne in irgend einem besondern Verhältniß in dem Menschen hervorbrachte, d. h. die Sonne im Frühling.

Hieraus folgt nun zweierlei: 1) dafs die Ansicht derjenigen ganz irrig ist, welche philosophische Sätze, Begriffe, Abstraktionen für den Inhalt der Mythen erklären (intellektuelle Deutung; s. unten *b*, *β*, *ββ*), den sie dann auch, mit Unterscheidung esoterischer und exoterischer Lehren, aus einer uralten Priesterweisheit abgeleitet haben, welche in Mythen gehüllt sei, damit sie nicht vom Volke verstanden werde. Dadurch wird zugleich der Mythos allegorisch, während er symbolisch ist. — 2) Dafs überall bei der Mythenforschung das vornehmste Bestreben darauf gerichtet sein muß, nicht sowohl das Objekt, welches eine religiöse Empfindung erzeugte, zu erkennen, als vielmehr die Empfindung selbst, aus der die mythische Vorstellung entstand, zu begreifen. Ich muß aus dem Mythos zuerst die Empfindung

entwickeln, durch welche das Subjekt bewegt wurde, und dann zeigen, von welchem Objekt wieder diese Empfindung herrührt und wie sie von ihm herrühren konnte. Dies ist wohl zu unterscheiden und namentlich gegen diejenigen festzuhalten, welche sich ganz äusserlich und bloß kritisch zu den Mythen verhaltend eine Deutung derselben unternehmen haben. Bloße Vernunftoperationen offenbaren uns nicht den innersten Gehalt der Mythen. Der Mythologe muß sich ganz in den Mythos hineinversenken, ihn gewissermaßen in sich reproducieren. Hat er das gethan, so wird sich ihm meist ganz von selbst das Objekt dazu darbieten. Im Allgemeinen kann man sagen, daß die meisten Mythologen wenigstens principiell anerkannt, obschon praktisch nicht immer beachtet haben, daß der Gehalt des Mythos eine Empfindung sei. Nur wenn es weiter geht, von der Empfindung zurück auf das Objekt, entstehen große Differenzen.

Hier können wir uns nun auf das beziehen, was wir früher über das religiöse Objekt erörtert haben (p. 28—48). Die Deutung der Mythen nämlich ist bei den verschiedenen Mythologen durchaus abhängig davon, was sie für ein Objekt der Religion anerkennen. Sieht man die Naturmacht als dies Objekt an, so fragt sich, ob sie universel oder partikulär aufgefaßt ist. Das Erstere findet bei dem specifischen Polytheismus statt, das zweite bei den Religionsformen der zweiten Ordnung. Für jenen ist daher die Deutung nothwendig eine universelle, für diese eine partikuläre. Andere nehmen die Einwirkung des Menschengestes auf den Menschen für das Objekt der Religion an. Sie sehen in der Mythologie eine Darstellung der ältesten Völkergeschichten, und deuten so pragmatisch (Euhemeros) oder symbolisch, oder sie deuten innerlich geschichtlich, indem die Mythen auf die innere geistige Entwicklung zurückgeführt werden.

Diejenigen, welche Gott als das Objekt der Religion ansehen, also theologisch deuten, nehmen an, daß die Mythen nur Verkümmernngen der ursprünglichen Wahrheit seien. Es ergibt sich hiernach für die nach den verschiedenen Deutungen verschiedenen Inhaltsbestimmungen des Mythos folgende Uebersicht:

- a) physisch;
 - α) universel;
 - β) particulär;
- b) ethisch;
 - α) äußerlich geschichtlich;
 - αα) pragmatisch;
 - ββ) symbolisch;
 - β) innerlich geschichtlich;
 - αα) moralisch;
 - ββ) intellectuel;
- c) theologisch.

Alle diese Deutungen sind einseitig. Die wahre Deutung ist bestimmt durch das über das Objekt der Religion Bemerkte. Natur und Menscheng Geist sind die beiden objektiven, natürliche und ethische Empfindungen die beiden subjektiven Ursachen der Mythen. Daher nur auf diese beiden, aber auch auf beide die Mythen zu deuten sind. Dies jedoch nicht so, daß man beides auseinander fallen läßt; denn wie gesagt (p. 44 sq.) natürliche und ethische Momente durchdringen sich in der Gottheit. Es giebt sehr wenig rein natürliche Gottheiten, sehr wenig rein ethische. In den ältesten Zeiten, wo ethische Eindrücke noch nicht sehr umfangreich sein konnten, werden wir mehr das Naturobjekt hervorzuheben haben, später dagegen mehr das ethische, das auch durch den Anthropomorphismus begünstigt wird.

Dies über das Princip der Mythendeutung, über den

Inhalt des Mythos. Ich schliesse hieran einige allgemeine leitende Bemerkungen über die

5. Methode der Deutung

d. h. über die Art und Weise, wie wir zur Kenntniss jenes Inhaltes des Mythos gelangen.

1. Durch Conjecturalgenie? Etwas unbestimmter Ausdruck ¹¹⁶⁾. Besser: lebendiges Gefühl sowohl für Eindrücke der Natur als für ethische Empfindungen. Dies ist das wesentlichste und allgemeinste Erforderniss für Mythen-deutung; das wesentlichste, weil nur dadurch das Wesen des Mythos erfasst und verstanden werden kann; das allgemeinste, weil es auch da dienen muß, wo uns andere Mittel der Deutung abgehen. — Die Bedeutung der Mythen erkennen wir ferner:

2. durch die Mythen unmittelbar, wodurch z. B. klar wird, daß Poseidon ein Wassergott, Demeter eine Erdgöttin ist u. s. w.

3. Durch den Namen ¹¹⁷⁾; a) unmittelbar, wenn der Name der Gottheit und des Objekts identisch sind; z. B. *Ὀυρανός, γῆ*. Virtus. Concordia. *Νίκη*. — b) mittelbar, durch Etymologie, wenn der Name eine hervorstechende und besondere Eigenthümlichkeit des Objekts bezeichnet, nach welcher es empfunden und benannt ist; oder wenn der Name der Gottheit in der Sprache nicht mehr gebräuchlich ist für das Objekt, z. B. *Ζεύς*. Aufser den Eigennamen geben aber auch die Beinamen Aufschluß, indem diese sich

¹¹⁶⁾ Creuzer a. a. O. I, p. XI.

¹¹⁷⁾ Beck de etymologiae vocabulorum et nominum usu in explicandis mythorum rationibus. Lips. 1826. — O. Müller Prolegg. p. 285 sqq. Julianus Aurelius (s. Burmann Syll. Epistol. Tom. II, 231) de cognominibus Deorum gentilium libri III. Antwerp. 1541; Basil. 1543. 8. (mit Phornutus); Franecq. 1696. 8. Auch in Clausen Jus Publ. Roman. Tom. IV. 1 sqq. Lemgov. 1737. 8.

auf den Kult oder auf eine einzelne Seite im Wesen der Gottheit beziehen. Wenn der Name der Gottheit mit dem des Lokals übereinstimmt, so ist das Lokal immer nach der Gottheit benannt.

4. Aus der Genealogie¹¹⁸⁾.

5. Durch Erklärungen der Heiden selbst. Ich meine hiermit nicht eigentliche Deutung, bei der man schon aufser und über dem Mythos steht, sondern es bricht oft bei den Heiden das lebhafteste Gefühl von dem Wesen des Mythos zu mehr oder weniger deutlichem Aussprechen desselben durch.

6. Aus den Variationen der Mythen. Wenn nemlich anderweitig ein Mythos deutlich ist, so erhält seine Variation dadurch gleichfalls Licht. Dies gilt vom ganzen Mythos, wie von einzelnen Theilen desselben. Tritt z. B. in einem Mythos eine von uns erkannte Figur auf, so wird ihr Substitut in demselben, aber anders gewandten Mythos uns nicht minder erkennbar sein. Es ist in dieser Beziehung in der Mythologie wie in der Mathematik: man kann gleiche Werthe einander substituieren. Hat man in einem Gotte als Objekt den Himmel erkannt, in seiner Gemalin die Erde, so ist vorweg zu präsumieren, daß alle Göttinnen, welche als Gemalinnen des Himmelsgottes auftreten, Erdgöttinnen sind.

Erst durch Kombination aller oder mehrerer dieser Punkte gewinnt man eine gedeihliche und wahre Einsicht in den Gehalt der Mythen.

¹¹⁸⁾ O. Müller p. 270 sqq.

II. Besonderer Theil.

Erstes Kapitel.

Vom Ursprunge der griechischen Mythologie.

1. Das Volk der Griechen.

- a. Sein Ursprung und Verhältniß zu andern.
- b. Seine Geschichte.
- c. Sein Charakter.

2. Das Land der Griechen.

3. Die Mythologie der Griechen.

Anm. des Herausgebers. Ueber den Grund, weshalb die Ausführung dieses Capitels nicht mitgetheilt wird, s. die Vorrede.

Zweites Kapitel.

Von den verschiedenen Formen der griechischen Mythologie.

1. Die vorgriechische Form.

Da die Griechen nicht von Anfang an in Griechenland selbst gewesen sind, sondern eine geraume Zeit hindurch mit den ihnen sprachverwandten Völkern Ein Volk ausgemacht haben müssen, so müssen sie auch schon eine Religion mit nach Griechenland gebracht haben. Die Form dieser Religion, welche die Griechen hatten, ehe sie in dem

Land sich ansiedelten, welches nachmals Griechenland hieß, ist die älteste, die vorgriechische. Sie muß wesentlich identisch gewesen sein mit der ältesten Religionsform der übrigen hindo-europäischen Völker. Sie kann nur bezeichnet werden als ein Uebergang aus dem primitiven Pantheismus zum Polytheismus (s. oben p. 56 sqq.). Eine nähere Bestimmung der Form, eine genauere Angabe, wieweit die polytheistische Scheidung des religiösen Objectes in der vorgriechischen Zeit getrieben gewesen sei, ist außerordentlich schwierig. Es giebt zwei Wege dazu: 1) aus der griechischen Mythologie selbst auf ihre älteste, aus griechischen Quellen nachweisliche Form, zurückzudringen. 2) Vergleichung mit den Religionen der verwandten Völker. In neuerer Zeit hat man mit besonderer Vorliebe diesen letzteren Weg eingeschlagen. Obgleich ich nun die Wichtigkeit und das Erspriefsliche einer solchen Vergleichung keinen Augenblick verkenne, so muß ich doch auf einige Punkte aufmerksam machen, die man bisher ganz unberücksichtigt gelassen hat, und durch deren Nichtachtung man ein ganz falsches Bild der ältesten Religionsform der hindo-europäischen Völker gewinnen würde oder sogar schon gewonnen hat.

Die Uebereinstimmung oder, was ungleich häufiger ist, die Aehnlichkeit in den Vorstellungsformen verschiedener Völker berechtigt noch keineswegs, dieselben aus einer äußern Verwandtschaft abzuleiten, sie als bereits in der Urzeit vorhanden zu betrachten. Gewiß werden stammverwandte Völker bis zu dem Punkte, da sie ein Volk zu sein aufhörten und sich in einzelne besondere Nationen theilten, ihre Götter und die Mythen von denselben bis zu einem gewissen Grade entwickelt haben; wieweit aber und in welcher Vollständigkeit, das ist eine Frage, die sich weder a priori beantworten läßt, noch empirisch auf dem bisher

eingehaltenen Wege. Ich habe gegen diese Mythenvergleichung, sobald sie mehr als vergleichen will, folgende Bedenken:

1. Da die Religionen der einzelnen Zweigvölker des indo-europäischen Stammes sich noch nach ihrer Trennung bedeutend verändert und entwickelt haben, wie nicht blos die zwischen den einzelnen bestehenden großen Differenzen zeigen, sondern auch die Umwandlungen, welche wir während der geschichtlichen Existenz jedes einzelnen Volkes wahrnehmen: so ist vor allen Dingen bei einem jeden zur Vergleichung verwendeten Zuge zu fragen, ob er auch nicht erst nach der Völkertrennung entstanden sei. Da die Keime dieselben waren, warum hätten sich in ihrer Entwicklung nicht gröfsere oder geringere Aehnlichkeiten der Vorstellungen erzeugen sollen? Ja, da die Voraussetzungen dieselben oder ähnliche waren, so mufsten auch die Resultate gleich oder ähnlich werden. Deshalb kann man Uebereinstimmung in Mythen nicht so ohne Weiteres benutzen zur Herstellung eines Bildes von dem religiösen Bewußtsein der indo-europäischen Urzeit. Dies um so weniger als:

2. zwischen den verschiedenen Mythologien Uebereinstimmungen sich erzeugen können, ohne auf gemeinschaftliche Keime sich zurückzubeziehen, weil der menschliche Geist und die äufsere Natur, diese beiden Bedingungen der Mythologie, bis auf einen gewissen Grad überall dieselben sind¹¹⁹⁾. Man hat viel darüber gestritten, ob die Natur einen objektiven Charakter habe? Ohne Zweifel. Wie der menschliche Geist in allen noch so verschiedenen Nationa-

¹¹⁹⁾ Hieraus allein und zwar nicht blos die Uebereinstimmung in der Mythologie, sondern auch die der Sprache ableiten zu wollen, wie Fr. Vater das Verhältnifs der Linguistik zur Mythologie und Archäologie. Kasan 1846. 8. 80 S. will, heifst die ganze neuere Wissenschaft nicht kennen, oder ihr ins Gesicht schlagen.

litäten nie aufhört, gewisse allgemeine unveräußerliche Züge zu behalten, dasjenige, wodurch ein Mensch Mensch ist, wodurch er außer Individuum noch Mensch ist; wie die Gattungsscharaktere des menschlichen Geistes in allen gleich sein müssen: so ist es auch mit der Natur. Die Natur ist überall mehr oder weniger verschieden durch die Lage der einzelnen Länder auf der Erdkugel. Aber sie hat doch auch wieder überall gewisse allgemeine Eigenschaften, wodurch z. B. Griechenland und Grönland, China und Südamerika unter einen und denselben Gattungsbegriff subsumiert werden können; wodurch die Sonne überall Sonne, der Mond überall Mond ist u. s. w. Deshalb wird auch der menschliche Geist überall auf Erden von denselben Naturobjekten dieselben oder einander ähnliche Eindrücke empfangen. Ebenso ist es mit ethischen Eindrücken (aus Geist auf Geist). — In Bezug auf das Denken ist man schon lange einig, daß die Gesetze desselben überall und in allen Menschen dieselben sind; von den Vorstellungen ist ganz dasselbe zu sagen, und wenn man das bis jetzt verkannt hat, so liegt die Schuld nur daran, daß man die Gesetze des Vorstellungsvermögens noch nicht so genau untersucht hat, als die logischen. Es fehlt noch eine Physiologie der Seele. — Als Beweis für die eben ausgesprochenen Behauptungen berufe ich mich weniger darauf, daß z. B. dieselben Erfindungen, dasselbe Prinzip des Kolorits bei Griechen und Mexikanern ¹²⁰⁾, Schießpulver, Stellenwerth der Zahlen ¹²¹⁾ unabhängig von

¹²⁰⁾ Webb Untersuchung des Schönen in der Malerey. Zürich 1766. 8. p. 96.

¹²¹⁾ Sowohl von den Indern als Tuscern erfunden. In Bezug hierauf sagt Humboldt, Kosmos II, 264: „Warum sollten in dem Gefühl ähnlicher Bedürfnisse dieselben Ideenverbindungen sich nicht bei hochbegabten Völkern verschiedenen Stammes abgesondert dargeboten haben?“

einander an mehreren Orten gemacht sind; aber wir begegnen höchst auffallend ähnlichen Vorstellungen, Bildern, Anschauungen, Erzählungen bei den verschiedensten Völkern, zwischen deren Sprachen bis jetzt noch durchaus keine Verwandtschaft nachgewiesen ist und auf die daher die Zurückführung in eine gemeinschaftliche Urzeit keine Anwendung leidet.

3. Entziehen sich uns die Wege, auf denen die Völker ihre Vorstellungen mit einander ausgetauscht haben, Sagen und Mythen von diesem Volke zu jenem übergegangen sein können, dermaßen, daß es außerordentlich gefährlich ist, jede andere Vermittelung als die durch gemeinschaftliche Abstammung leugnen zu wollen. Den besten Beweis geben Volkslieder, die bis auf die Worte übereinstimmend in Schottland, Schweden, Spanien gesungen werden.

Schon die Möglichkeit, die Uebereinstimmungen zwischen zwei Mythologien auf eine von diesen drei Arten erklären zu können, muß uns abhalten, solche Uebereinstimmungen gleich in die Urzeit zu versetzen und aus ihnen ein Bild der damals vorhandenen Religion zusammenzusetzen. Wir müssen dadurch nothwendig ein falsches Bild erhalten. Ueberdies führt diese vergleichende Methode sehr leicht dahin, das eigentlich Nationelle der einzelnen Mythologien zu übersehen und zu verwischen, eine synkretistische Verwirrung in der Mythologie anzurichten, phantastischen Träumen und ausbündigen Kombinationen Thor und Thür zu öffnen¹²²).

Das Leben ist nur in der Individualität. Nur was den Einzelnen von den Uebrigen unterscheidet, giebt ihm In-

¹²²) H. Müller d. nordische Griechenthum. Würzburg 1844. 8. — Hundekiker Ueber die Wirksamkeit d. germanischen Elements in d. Urgeschichte d. Menschheit (Archiv f. Phil. u. Päd. 1845).

teresse, Bedeutung, Werth. Daher hat der Forscher in der griechischen Mythologie sein Augenmerk nicht auf die Urzeit, auf die vorgriechische Form der Mythologie zu richten, sondern nur auf diejenige Form, welche die älteste griechische ist. Erst muß das Bild der griechischen Religion, welches in tausend Trümmer zerschlagen daliegt, wieder zusammengesetzt und so viel als möglich in seiner ächten Form und Reinheit mit keuscher sinniger Hand aus sich selbst wieder hergestellt werden. Dann mag man es mit dem anderer Religionen vergleichend zusammenhalten und sehen, ob in diesen, unter den verschiedensten Himmelsstrichen und Verhältnissen entwickelten Gesichtern, verwitert und benarbt, die Spuren herauszufinden sind, welche sie alle als Geschwister zu erkennen geben. Dann erst ist die schwierige und interessante, unter allen Umständen höchst intrikate Untersuchung an ihrer Stelle, welches die vorgriechische Form der griechischen Mythologie gewesen sei, d. h. welche Form die Religion der indo-europäischen Völker gehabt habe, als diese Völker noch eine gemeinschaftliche Heimat besaßen. — Wir lassen diese Frage bei Seite; und wenn ich vergleichende Blicke auf andere Mythologien werfe, so geschieht es, wie ich ausdrücklich bemerke, nur allein deshalb, um durch diese Vergleichung eine Vorstellung unserem Verständniß näher zu bringen, sie als eine natürliche und dem menschlichen Geiste gemäße darzustellen.

2. Die pelasgische Form.

Bäumlein Pelasgischer Glaube und Homers Verhältniß zu demselben (Zeitschr. f. d. Alth. 1839. no. 147—151). O. Müller p. 347 sqq. C. F. Dörfmüller De Graeciae primordiis. Stuttg. 1844. 8.

Einer der berühmtesten Sitze pelasgischer Religion war

Dodona. Schon Homer kennt es ¹²³). — Herodot sagt ¹²⁴): „Zuerst opferten die Pelasger mit Anrufung der Götter, wie ich zu Dodona gehört habe; Benennung aber und Namen gaben sie keinem derselben, weil sie noch nichts davon gehört hatten. *Θεοὺς* nannten sie sie, weil sie alle Dinge so schicklich gemacht hatten (*θέντες τὰ πάντα πρήγματα*). Später, nach Verlauf einer langen Zeit, erfuhren sie von Aegypten her die Namen der übrigen Götter; den des Dionysos aber viel später. Und nach einiger Zeit fragten sie wegen der Namen das Orakel zu Dodona, denn dies Orakel wird für das älteste der Hellenen gehalten und war dazumal das einzige. Als die Pelasger nun darüber in Dodona anfragten, ob sie die von den Barbaren kommenden Namen annehmen sollten, antwortete das Orakel, sie sollten sie brauchen. Von der Zeit an opferten sie, indem sie sich der Namen der Götter bedienten.“ — Konnte sich wohl einige Erinnerung an einen solchen Zustand erhalten haben? oder war dies blos Vorstellung des Herodot oder derer zu Dodona? Wie dem auch sei, es ist richtig, was Herodot sagt, wenn wir Aegypten und diese äußerliche Namensgebung bei Seite lassen: man verehrte Götter im Allgemeinen, ohne klare und bestimmte Unterscheidung der einzelnen, die nachher schärfer sich von einander sonderten und jeder

¹²³) II, 233 sqq. B, 750. 5, 327 sq. 1, 296 sq.

¹²⁴) II, 52. cf. Bähr ad h. l. Heyne Comment. Soc. Gott. Vol. II. Gotting. 1780. p. 125. (übers. i. d. Bibl. d. schön. Kste. u. W. Lpzg. Bd. 23. St. 2. p. 5 sqq.). Gegen Heyne cf. Meiners histor. doctrinae de vero Deo. Lemgov. 1780. Sect. VI. Böttiger Kunstmythol. II. p. 295. O. Müller Prolegg, p. 213 sq. — G. Hermann Br. ü. d. Theogon. p. 11 sqq. Crenzer ibid. p. 27 sq. Ouwaroff ü. d. vorhom. Zeitalter. p. 11 sq. 15. Bode Orph. p. 48 sq. O. Müller LG. I, 153. G. Hermann de mythol. gr. antq. p. 4 (Opusc. II, 171). Göttling Hesiod. p. XLI. Weifse über Begr. etc. d. Myth. p. 44 sq.

seinen Namen bekamen. Dieser Fortschritt des religiösen Bewußtseins ist ganz dem gemäß, was p. 56 sqq. über den Polytheismus bemerkt ist. Wir finden die alten Pelasger auf derselben Stufe religiösen Bewußtseins, auf welchem die Germanen zu Tacitus Zeit standen. Ihre Religion war einfacher Naturdienst, ohne scharfe Trennung der einzelnen Gottheiten, die häufig zusammenfließen, ohne bestimmte Ausbildung des Charakters jeder einzelnen Gottheit und demgemäße Benennung, ohne Abbild der Gottheit¹²⁵). Heilige schauerliche Wälder und ausgezeichnete Bäume (Eiche zu Dodona) waren es, an die sich die Verehrung der Gottheit anknüpfte. Auf hohen Bergen, an Felsengründen und Wasserstürzen opferte man. Man betete nicht das Natur-objekt selbst an, aber man dachte sich in seiner Nähe die Gottheit, die noch nicht so weit in der Vorstellung erstarkt war, um selbstständig, ohne Anlehnung an das Natur-objekt bestehen zu können. Das Bewußtsein des alten Pelasgers hatte noch nicht die Konsistenz gewonnen, sich klare Vorstellungen von den Göttern zu machen; und wenn er eine faßte, so zerfloß sie ihm leicht wieder in den allgemeinen, pantheistischen Gottesbegriff. Eine Hindeutung darauf liegt in der Angabe, daß Dione nicht von Alters her dem Zeus in Dodona zur Seite gestanden habe. Zeus war ursprünglich noch Alles, der überall in der Natur waltende. Nachher schied man aus ihm die Dione, eine göttliche Weiblichkeit, die Erdgöttin. Daß die Pelasger als Ackerbauer die Mutter

¹²⁵) Einen Uebergang dazu sehen wir in den Symbolen, welche die Gottheit vergegenwärtigten:

Rohe Steine (Hermes, Apollon, Hades)

Brett (Hera zu Samos)

Zweig (Hera zu Thespien)

Balken (Athene zu Lindos)

vgl. O. Müller Arch. §. 66. ed. II.

Erde werden verehrt haben, ist an sich begreiflich und durch Zeugnisse bewiesen. Dieser Kult war sogar sehr bedeutend; sein Charakter traurig, geheimnißvoll und mysteriös wie das Leben der Erde selbst (Samothrake, Eleusis). Hiermit hängt Tottenkult zusammen, der gleichfalls ein bedeutendes Element der pelasgischen Religion gewesen zu sein scheint.

Soweit im Allgemeinen über die auf Natursymbolik beruhende pelasgische Religionsform, die genauer nur durch Zurückschreiten aus der hellenischen begriffen werden kann.

3. Die hellenische Form.

Einen Aufschwung nahm das pelasgische Leben durch den Eintritt der heroischen Zeit. Jede große politische Regsamkeit und Entwicklung hat ihren entschiedenen Einfluß auch auf die Religion. Durch jenes regere *Leben*, welches der ritterliche Sinn hellenischer Stämme anregte, ward auch die Religion zu einer neuen Phase ihrer Entwicklung geführt. Das Bewußtsein, in Kämpfe der mannigfaltigsten Art gezogen, erstarkt und klärt sich. Es wird aus der ruhigeren Beschaulichkeit, welche durch ein agrarisches Leben begünstigt wird, herausgerissen; tausend bis dahin unbekannte Empfindungen werden in der Seele wach und überwiegen diejenigen, welche vordem hauptsächlich von der Natur aus auf die Seele eindringen. Jene alten Götter, welche noch so wesentlich im Naturleben wurzeln, können nicht mehr dem kräftigeren, ethischer gewordenen Sinne genügen. Er verlangt klare, anschauliche Gestalten, Götter, welche einen Charakter haben, der ihm entspricht. Der Mensch, seiner höhern geistigen Natur lebendiger sich bewußt geworden, sich in seiner menschlichen Kraft und Herrlichkeit fühlend, empfindet das Bedürfnis nach Göttern, die im Menschenleben walten, die nicht an die Natur ge-

knüpft, sondern in selbstständiger Existenz ihm helfend und schützend in den Kämpfen des Lebens zur Seite stehen.

So vermittelte sich auf Grundlage der alten in Natursymbolik ruhenden Religion eine neue Form des religiösen Bewußtseins, in welcher die alten Naturgötter, zwar nicht ganz aus der Natur, der sie ihren Ursprung verdankten, herausgehoben, aber doch ethisch verklärt wurden, so daß das ethische Element in ihnen bei weitem vorwog. Waren die Götter bis dahin natursymbolische gewesen, so wurden sie jetzt kunstsymbolische.

Kunstsymbolik hat man diese hellenische Form der griechischen Religion genannt, weil sie, wenn auch nicht aus der Kunst hervorgegangen, doch ihre wesentliche Ausbildung durch die Kunst erhalten hat. Nachdem nämlich das heroische Leben den Anstoß zu dieser ethischen Verklärung gegeben hatte, waren es die epische Poesie, die plastische und dramatische Kunst, welche der innern Empfindung einen entsprechenden Ausdruck gaben.

1. Die epische Poesie (früher mit mehr lyrischem Charakter). In diesem Sinne hat Herodot ¹²⁶⁾ ganz recht, wenn er sagt: „Woher aber jeder einzelne Gott gekommen oder ob immer alle waren und von was Gestalt ein Jeglicher, das war den Hellenen nicht eher bekannt, als seit gestern und vorgestern, daß ich so sage. Denn Hesiod und Homer sind meiner Meinung nach um 400 Jahre älter als ich und nicht darüber. Und diese sind es, welche den Hellenen ihre Götterwelt gedichtet, den Göttern ihre Benennungen gegeben, Ehre und Künste ausgetheilt und ihre Gestalt bezeichnet haben.“ — An allen Festen wurde Homer rhapsodiert ¹²⁷⁾. —

¹²⁶⁾ II, 53.

¹²⁷⁾ Ausführlicheres über den Einfluß Homer's auf die religiöse Entwicklung der Griechen s. in Lauer's Gesch. der homer. Poesie, p. 13—16.

Man muß jedoch nicht nur grade auf Homer diesen Einfluß beschränken. Es gab schon vor Homer epische Dichter, weil es schon vor Homer ein heroisches Zeitalter gab. Mit einem solchen ist epische Poesie nothwendig verknüpft, weil sie der nothwendige Ausdruck davon ist. Wann der Beginn der heroischen Zeit zu setzen, kann uns gleichgültig sein und ist nicht genau zu sagen. Doch fällt er gewifs einige Jahrhunderte vor den troischen Krieg. Genau läßt sich das schon deswegen nicht bestimmen, weil dieser Fortschritt nicht als ein plötzlicher zu betrachten ist. — Mit der epischen Dichtkunst stand

2. die plastische Kunst in innigster Verbindung. Sie scheint den Hauptanstoß zu ihrer Vervollkommnung in Kreta erhalten zu haben. Hier war es, wo in grauer Vorzeit von Osten und Westen her Niederlassungen angelegt wurden, wo orientalische und occidentalische Elemente sich begegneten und durchdrangen; hier zuerst wurden die Hellenen, angehaucht von der sinnlicheren Glut des Orients, zu höherem geistigen Streben und Bilden angeregt. Obgleich man an manchen Orten die Geburtsstätte des Zeus zeigte, so war es doch ganz besonders Kreta, welches derselben sich rühmen durfte. Inwiefern von hier aus der occidentalische Charakter des hellenischen Glaubens zu sinnlicheren, wärmeren, lebensvolleren Vorstellungen sich umbildete, konnte man mit Recht den hellenischen, olympischen Zeus in seiner plastischen, bestimmtern Gestalt, die er im Gegensatze zu seiner frühern pelasgischen, dodonäischen Unbestimmtheit gewann, auf Kreta geboren nennen¹²⁹⁾.

Nach Kreta nun wird auch der Altmeister aller griechischen Plastik, Daidalos, gesetzt, von dem es heisst, daß

¹²⁹⁾ Stühr II, 152 sqq. Erklärt sich hieraus, was Sallust bei Serv. Aen. III, sagt: *Primos Cretenses constat invenisse religionem?*

er zuerst die Götterbilder beseelte, indem er ihnen Augen, bewegte Arme und schreitende Füße gab, so daß sie zu leben schienen ¹²⁹⁾. — Hiermit war der Anfang gemacht, von dem rohen Natursymbol, welches die Gottheit vergegenwärtigte, fortzuschreiten zu jenen erhabenen Kunstsymbolen, welche die vollendete plastische Kunst schuf, indem sie, nach dem Vorgange der epischen Poesie, Götter bildete, welche in menschlicher idealverklärter Gestalt zu einer Bestimmtheit und Anschaulichkeit gelangten, wie bei keinem anderen Volke. — Man hat oft den Einfluß der Religion auf die Kunst besprochen; man sollte auch umgekehrt und in umfassender Weise den Einfluß der Kunst auf die Religion darlegen.

Zu ihrer höchsten Vollendung gelangte die hellenische Form der griechischen Religion

3. durch die dramatische Kunst, welche mit der Höhe der plastischen Kunst gleichzeitig ist. Es bedarf keines Hinweises darauf, wie durch und durch ethisch die Götter in der Tragödie auftreten. Hier tritt das Naturelement, obschon immer noch erkennbar, doch so sehr in den Hintergrund, daß es ohne alle Bedeutung ist ¹³⁰⁾. Aeschylus zeigt uns die Blüthe der hellenischen Religionsform.

Mit dieser höchsten Entwicklung ist aber die Religion zugleich auf dem Punkt angekommen, wo sie wieder sinkt; wo sie eine neue Form annimmt: die hellenistische.

4. Die hellenistische Form.

Der Fortschritt dieser Form gegen die vorige besteht darin, daß das ethische Moment, welches in der hellenischen

¹²⁹⁾ S. Gedike z. Plat. Menon. Exc. III. ed. Buttm. Berlin 1822. p. 76 sq.

¹³⁰⁾ Bernhardt II, 691 sqq.

Form seine höchste Verklärung im Anschluß an die vom Glauben gegebenen Götter gefunden hatte, 1) getrübt wird durch Trübung der ethischen Verhältnisse (des Staats- und Privatlebens), 2) daß durch die großartige namentlich durch Alexander d. G. herbeigeführte Verbindung mit Asien fremde, und dies ausschließlich auf Natur basierte Religionselemente in die griechische Religion aufgenommen wurden; 3) daß der Geist zu so großem Selbstbewußtsein erstarkt war, daß er in abstrakter philosophischer Form erfasste, was man früher in mythischer Vorstellung angeschaut hatte. Das Geistige, Ethische sonderte sich aus dem Glauben, der Religion, so daß blos ein natürlicher Rückstand blieb. So entstand ein Bruch zwischen Wissenden und Glaubenden, der für die Religion, weil sie einer weitem Verklärung und Läuterung nicht mehr fähig war, außerordentlich nachtheilig sein mußte. — Neben der eigentlichen Philosophie und dieser voraus ging eine Art theologischer Spekulation, deren weiteres Umsichgreifen man als einen vierten Grund für die Veränderung der hellenischen Form ansehen kann. Es ist dies die theologische Spekulation der Mysterien, welche Glauben und Wissen zu vereinigen suchte. Die Anfänge der Mysterien gehen bis in die pelasgische Zeit zurück¹³¹⁾. Ihren im Uebrigen dunklen Ursprung haben sie in der Verehrung der Erdgottheiten, deren Kult etwas Geheimes hatte. Den ersten Anstoß zu weiterer Entwicklung gab die Ausbildung des hellenischen Lebens, durch welche die pelasgische zurückgedrängt wurde und sich in den Mysterienkult zurückzog. Da dieser Kult sich wesentlich um Ideen eines

¹³¹⁾ Daher Mysterien besonders an den Orten, wo seit alter Zeit Pelasger wohnten:

Boiotien (Pythagoreer, Orphiker)
 Attika (Eleusis)
 Samothrake.

künftigen Lebens drehte, so mußte er in demselben Grade an Theilnahme und Ansehen gewinnen, als dies Leben in sich zerfiel, den Geist nicht befriedigte; als der Glaube an die hellenischen Götter wankend wurde und man in ihm nicht mehr den Trost fand, die Stärke und Hülfe, die man von ihm verlangte. Und grade je mehr man andererseits durch orientalische Einflüsse dem Naturleben verfiel, empfand man das Bedürfnis, über dasselbe gehoben zu werden¹³²). — Eine ganz ähnliche Erscheinung bietet die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts, wo neben rationalistischer Aufklärung und sentimentalem Naturleben (Thomson, Gefsner, Göthe's Werther u. s. w.) die geheimen Gesellschaften der Freimaurer, Illuminaten, Rosenkreuzer u. s. w. eine bedeutende Rolle spielten, und Mitglieder dieser Gesellschaften sich zugleich viel mit den alten Mysterien beschäftigten. (Z. B. Starck, Oberhofprediger in Darmstadt; der berühmte Illuminat Weishaupt u. A.)

Die Betrachtung dieser hellenistischen Form der griechischen Religion wird uns in dieser Vorlesung ebenso wenig beschäftigen als die vorgriechische. Ihre Betrachtung gehört in die Geschichte des Unterganges des Heidenthumes. Wie die vorgriechische noch nicht griechisch, so ist die hellenistische nicht mehr griechisch. — Man sieht aber leicht, wie sehr die hellenistische Form den Uebergang zum Christenthume erleichterte. Erstens negativ dadurch, daß der Glaube an die alten Götter geschwächt und getrübt war; zweitens positiv durch die Sehnsucht, welche das heidnische Gemüth durch die Mysterien offenbart, aus der Vergänglichkeit dieses Daseins sich zu ewigem Leben zu retten. Beidem kam das Christenthum entgegen, erstens, indem es

¹³²) So werden schliesslich fast alle Kulte mysteriös.

einen in ewiger Reinheit und Herrlichkeit erhabenen Gott bot, allmächtig, allweise, allgütig, allbarmherzig, allwissend, kurz Einen absoluten Gott, über aller Welt und Erscheinung erhaben; zweitens, indem es den Glauben an ein ewiges Leben predigte, und nicht mysteriös, für wenige Eingeweihte, sondern als eine durch die Auferstehung Christi besiegelte Wahrheit allen Menschen verkündigte. — Der Untergang des Heidenthums gehört zu den anziehendsten Gegenständen der Betrachtung, und doch ist er so wenig beachtet und in so verkehrtem Lichte angesehen. —

Drittes Kapitel.

Von den griechischen Mythen.

O. Müller a. a. O. C. M. Fleischer *De mythi imprimis Graeci natura.* Halis 1838. 4.

1. Ursprung.

Er fällt zum Theil in die Urzeit, (sobald das Gefühl Vorstellungen erweckt, spricht es sie auch aus) zum grössern Theil jedoch in die spätere Zeit, wie aus der Eigenthümlichkeit der griechischen Mythen hervorgeht. Sie wurden erzeugt durch die Eindrücke, welche die Natur auf die Griechen machte; ihre erste, mit dem Kultus noch verbundene, Ausbildung erhielten sie durch Priester, Sänger und Dichter, welche in den meisten Fällen das Wesen des Mythos unverletzt ließen.

2. Form.

Sie entspricht dem Charakter des Volkes und Landes; nichts Sehnsüchtiges, nichts Verhülltes. Der griechische Mythos ist, wie das ganze Volk, plastisch.

3. Inhalt.

Er ist die in der Vorstellung des griechischen Geistes von der griechischen Natur enthaltene Empfindung. Im Allgemeinen ist das Nöthige schon in dem entsprechenden Abschnitte des ersten Theiles gegeben. Ich will das dort gegebene Schema der verschiedenen Methoden der Deutung hier ausfüllen, indem ich eine kurze Uebersicht der bisherigen Deutungen der griechischen Mythen gebe.

Éméric-David Jupiter. Paris 1833. 8. Tom. I. Introd. Stühr Allgemeiner Ueberblick über d. Gesch. der Behandlung u. Deutung der Mythen (in Bauer's Zeitschr. f. specul. Theol. Bd. I, 2. II, 1.)

Mit Erforschung des Inhaltes der Mythen haben sich schon die Alten abgegeben. Ihre ersten Versuche in dieser Beziehung schlossen sich an Homer und Hesiod. Der älteste ist Theagenes aus Rhegion (525). Ihm folgte Metrodoros aus Lampsakos (490), welcher alle Götter und die ganze homerische Poesie auf Physik zurückführte¹³³). Ähnlich waren wohl die Bestrebungen der übrigen allegorischen Erklärer des Homer (Stesimbrotos (460), Anaximandros (445), Glaukon (445)), was ja auch dem Charakter der Philosophie, die von der Natur ausging, vollkommen entsprach. Als man von der Naturphilosophie zur Philosophie des subjektiven Geistes fortgeschritten war, fing man auch an, die Mythen ethisch zu deuten und zwar indem man in ihnen vorzugsweise gewisse Vorschriften der

¹³³) Tatian. cp. 37. p. 80.

Moral versinnbildlicht glaubte. Anaxagoras deutete den Zeus als νοῦς, die Athene als Kunst; die homerischen Gedichte handelten von Tugend und Gerechtigkeit (vgl. p. 115, b, β, ββ.) Antisthenes deutete moralisch; so war ihm Zeus die Gerechtigkeit, Hera die Keuschheit. — Diese beiden Methoden gehen das ganze Alterthum hindurch neben einander, so jedoch, daß die physische, der namentlich die Stoiker zugethan waren, den Vorzug hatte. Seit Alexander kam eine neue Methode in Aufnahme: die Götter wurden äußerlich geschichtlich aufgefaßt. Euhemerus, der Hauptrepräsentant dieser Methode, von Kassander zu einer Seeexpedition über Babelmandeb hinaus verwandt, erzählte in seiner *ἱερὰ ἀναγγραφή*, daß er auf einer, im südlichen Ocean gelegenen, von Creta aus kolonisierten paradiesischen Insel Panchaia in einem prachtvollen Tempel des Zeus die Lebensbeschreibungen der griechischen Hauptgötter und dabei die Nachricht gefunden habe, daß diese Götter allesamt früher Menschen gewesen seien¹³⁴). Von seinen, an jene erdichteten Thaten sich anschließenden, Erklärungen einige Beispiele. Zuerst herrschte auf Erden die Titanendynastie des Kronos, dessen Nachfolger Zeus König von Kreta war. Dieser unterwarf sich alle Völker, civilisierte sie durch Ackerbau und Religion, und starb nach langen Umherfahrten auf Kreta, wo er zu Knossos begraben wurde. — Kadmos, der Großvater des Bakchos, Koch des Königs von Sidon, floh von dort mit der Harmonia, einer Flötenspielerin, nach Theben. — Dieser Methode des Euhemerus schlossen sich größtentheils die Geschichtschreiber an.

Die Kirchenväter (Lactantius) deuteten theologisch, indem sie Alles auf die Bibel zurückzuführen suchten; zu-

¹³⁴) Vgl. Krahner Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion. Halle 1837. 4. p. 22 sqq.

gleich bedienten sie sich des Euhemerismus als einer Waffe gegen den griechischen Volksglauben.

Dieselben drei Methoden der Mythendeutung bestanden auch im Mittelalter; doch ist über diese Zeit, aus der ohnehin das Meiste ungedruckt ist, wenig zu berichten.

Der erste eigentliche Mythendeuter der neuern Zeit ist Natalis Comes. Gleich zu Anfang seines Werkes erklärt er sich dahin, daß die gesammten Lehren der Philosophie von Alters her bis auf Plato und Aristoteles in Mythen überliefert seien, nachdem die Griechen durch die Aegypter diese verhüllte Art zu philosophieren kennen gelernt hätten¹³³). Man habe sich derselben bedient, damit nicht die erhabenen Sätze der Philosophie unter das Volk kämen und mißverstanden dieses verdürben. Das Geschäft des Mythologen bestehe nun eben in der Enthüllung dieses Kerns der Mythen, der in ihnen enthaltenen philosophischen Dogmen, die sich entweder auf Kräfte und Handlungen der Natur, auf Kräfte und Bewegung der Gestirne bezögen oder auf Bildung der Sitten und die Einrichtung eines vernünftigen Lebens. — Wie hier im Prinzip so hält sich auch in der Ausführung physische und ethische Deutung das Gleichgewicht. Seine Deutung faßte er in lib. X. kurz zusammen.

Hundert Jahre lang, bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, ist Nat. Comes das Hauptbuch für die griechische Mythologie gewesen. Da erschienen andere, die ihn verdrängten. Weniger kann man dies von Baco von Verulam sagen, der in der Schrift: *De sapientia veterum*. Londin. 1609. 1617. 1634. 8. Lugd. Bat. 1634. — frz. 1641. Paris. Deutsch von Schieffer. Köln 1838. ethisch deutet; wohl aber von G. Joh. Vofs, sowohl weil die Methode

¹³³) Dies ist auch noch die Ansicht von Éméric-David. s. seinem Jupiter. Introd.

der Kirchenväter, die er fortsetzte, durchaus dem damaligen Zeitgeist entsprechend war, als auch wegen seiner enormen Gelehrsamkeit. Er war nicht der Erste, der das Heidenthum mit orthodox-christlichem Lichte erhellen wollte. Zum Theil, wie schon bemerkt, waren ihm darin die Kirchenväter vorangegangen, zum Theil aber auch neuere Gelehrte. Jedoch bleibt dem Vofs der unbestrittene Ruhm, diese ganze Methode am gründlichsten und mit der größten Gelehrsamkeit, in ihrer ganzen Consequenz zuerst angewandt zu haben. Da er natürlich ganz auf biblischem Standpunkte steht, so kann er mit dem Ursprunge des Heidenthumes nicht weiter als bis auf Noah, von dem alle Menschen abstammen, zurückgehen ¹³⁶). Die Nachkommen des Noah theilten sich in zwei Zweige, deren einem das auserwählte Volk, deren anderem alle übrigen Völker entsprossen (p. 2). Diese behielten von ihrer Abkunft den Glauben an Einen Gott, den Schöpfer der Welt, der da belohne und strafe. Hierin seien sie durch die Betrachtung der Natur unterstützt worden, als welche ihnen zeige, daß sie mit Vernunft von Einem regiert und erhalten werde (— p. 13). Von dieser Verehrung des wahren einzigen Gottes seien sie auf zweifache Weise abgeirrt: 1) defectu (irreligiositate); 2) excessu (superstitione). (p. 16 sqq.) Ein solcher excessus findet statt, indem a) veri dei cultus praestatur falso numini oder b) falso cultu Deus verus coli existimatur. Beides ist Idololatrie, besonders das erste (p. 18. 22). Zu dieser superstio sei man gekommen 1) durch Unwissenheit. Die Menschen begriffen nicht, was ihnen die Natur vor Augen stellte und faßten es daher falsch und verschieden auf, (p. 22) gemäß

¹³⁶) Für ein orthodox-christliches Gemüth auch der einzig mögliche Standpunkt, daher von solchen auch zu allen Zeiten eingenommen. So noch in der Rede von Jac. van Rhoer de fontibus quibusdam, unde res sacras hauserint profani.

ihrer geistigen Verschiedenheit; 2) durch Trägheit, die statt selbst zu forschen, sich lieber den Ansichten Anderer anschliesst; 3) durch Weltlust u. d. m. So allmählig von dem Glauben und der Verehrung des wahren Gottes abgelenkt, fing man an, die Kreatur statt des Schöpfers zu verehren. Man stellte einen bösen Geist dem guten gegenüber (p. 30 sq.), und zertheilte dann beide in mehrere (p. 40), wobei die von Noah mitgebrachte Tradition wirkte, dafs es gewisse Geister gebe, deren sich Gott bei Verwaltung der Welt bediene. Hieraus entwickelte sich auch die Vorstellung von Geistererscheinungen, die nur das Werk der bösen Geister selbst sind (p. 42), ebenso wie die Orakel, die Magie, Wunder u. dgl., die von dem Teufel und seinen Genossen herrühren (— p. 46). — Was die Deutung im Einzelnen betrifft, so ist Neptun = Japetos (I. cp. 15); Mars = Nimrod; Apollon = Jubal (cp. 16); Minerva = Naama, Thubalkains Schwester (cp. 17); Saturn = Noah (cp. 18); Bacchus, Janus = Noah (cp. 19) u. s. w.

Diese Art von Mythendeutung fand und mufste finden aufserordentlich viel Beifall und Nachfolge. Es erschienen eine Menge gröfserer Werke und kleinerer Schriften mit derselben Tendenz, von denen ich nur einige wenige namhaft mache.

J. D. Huet, Abt zu Aunay und Bischof v. Avranches, *Demonstratio Evangelica*. Paris 1679 fol. *Alnetanae Quaestiones de concordia rationis et fidei*. Paris 1693. 4. — Sam. Bochart *Geographia Sacra* (Opp. omn. ed. IV. L. Bat. 1712). — Dominique de Colonia (Jesuit) *La religion chrétienne autorisée par le temoignage des anciens auteurs payens*. Lyon 1718. 8. II Bde. — Derselben Richtung und Zeit gehören an Schriften wie J. G. Michaelis *Diss. de Abrahamo et Isaaco a Graecis in Hyrieum et Orionem conversis* (Bibl. hist. theol. phil. Class. VI. Fasc. 1).

P. van Sarn Mercurii cum Angelo foederis comparatio (ibid. Cl. V. Fasc. 2). — J. D. Matthaeus Nisus Samsonis symbolum. Witteb. 1724. 4. — M. J. Moneta Problema mythologicum: Utrum immolatio Phrixi eadem sit ac Isaaci necne? in qua affirmativam sententiam studet defendere. Witteb. 1733. 4.

Man kann die Dauer dieser theologischen Mythenbehandlung auf etwa hundert Jahre, bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts anschlagen. Ihr zur Seite geht eine analoge, auch auf Orthodoxie beruhende, die ebenso unerquicklich war: die euhemeristische. Sie ging zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts von Frankreich aus und hat in diesem Lande noch heute sehr viele Anhänger. Sie verhält sich nicht orthodox gegen das Christenthum, sondern gegen die Mythologie, und bildet in sofern die Ergänzung und den Gegensatz der andern. Sie ist nüchtern, rationel, operiert mit Astronomie und Mathematik und führt daher auch gern auf Astrolatrie zurück. Hierher gehören: Ant. Banier (p. 18 sq.). Frèret (Mem. de l'Acad. des Inscr. Tom. VII sqq.). Des Spasses halber: T. Pownall A treatise on the study of antiquities. Lond. 1782. 8. (Nach ihm enthält ein Handels- und Schiffahrtssystem auf dem ägäischen und schwarzen Meere die Auflösung fast der ganzen griechischen Mythologie.)

In Deutschland fand das Studium der Mythologie wenig Freunde. Seit 1763 beschäftigte sich Heyne mit demselben theils in Vorlesungen, theils in einer Reihe von Abhandlungen in den Comment. Societ. Gotting. Man kann von Heyne nicht sagen, daß er sich selbst recht klar gewesen wäre über den Ursprung und den Inhalt der Mythen. Heyne hatte weder Phantasie noch spekulativen Geist: er hält sich überall mehr an der Oberfläche; daher er mehr ästhetisirt, als wirklich gründlich forscht. Ihm zufolge ist der Mythos

entweder Ausdruck für eine geschichtliche Begebenheit oder für eine Meinung der ältesten Zeit, wonach also die Mythen in historische und philosophische zerfallen. Ein solcher Ausdruck (*sermo symbolicus* s. *mythicus*) war für jene frühen Zeiten nothwendig, weil ihnen der eigentliche, ihren Gedanken bestimmt entsprechende, Ausdruck fehlte. — Hierin bestand ein großer Fortschritt, wenn Heyne im Stande gewesen wäre, diesen Gedanken fruchtbar anzuwenden. Aber das war er nicht, und so kann man ihm eigentlich wenig Einfluss auf Behandlung der Mythen einräumen. (Gegen ihn sind die mythologischen Briefe von Vofs gerichtet.) Weit größer war der Vorschub, den er der Mythologie leistete durch die Beförderung der klassischen Studien überhaupt. Diese sowohl als das regere geistige Leben, welches nach dem siebenjährigen Kriege überall sich offenbarte, und in welchem der Geist aus der rationalistischen nüchternen Erstarrung der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sich herausriß, indem er einerseits sich sentimental in die Natur verlor, um an ihr wieder zu erwärmen, andererseits zu frischer Thatkräftigkeit auf wissenschaftlichem und praktischem Gebiete sich ermannte (Winckelmann, Kant, Göthe, Herder, Schiller, Wolf, Französische Revolution), haben einer gedeihlicheren Behandlung der Mythen, wie sie seitdem sich geltend gemacht hat, Bahn gebrochen.

Die französische Revolution, der konkreteste Ausdruck der Ideen, welche in der ihr vorangehenden Zeit sich entwickelt hatten, hatte besonders das Prinzip der Freiheit und Gleichheit zur Basis. *Liberté, égalité, fraternité* ist ihre Devise. Diese war das Produkt der geistigen Rührigkeit in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Ist dies der Fall, waren die Geister in eine Richtung gekommen, welche ein solches Prinzip hervorbrachte, so ist auch schon a priori vorauszusetzen, daß man dasselbe Prinzip auch bei

Behandlung der Mythen werde, natürlich in entsprechender Weise, zur Anwendung gebracht haben. Dies ist nun auch allerdings der Fall gewesen, und zwar grade wieder in Frankreich.

Dupuis (*Origine de tous les cultes ou religion universelle*. Par Dupuis, citoyen François. Paris, l'an III de la république une et indivisible. Liberté, Égalité, Fraternité. III Bde. u. ein Bd. Planches. 4. — Deutsch v. C. G. Rhé. Stuttg. 1839. 8. — Gegen Dupuis: Calkoen über den Ursprung des mosaischen und christlichen Gottesdienstes) findet in allen Religionen denselben Inhalt; ihren gemeinsamen Ursprung sieht er in der Astrolatrie. — Aehnlich deutet Bailly (*Essai sur les fables et sur leur histoire*. Paris. an. VII. II Bde. 8. Sabäische Deutung auch in dem Artikel „Mythologie“ in der *Encyclopédie méthodique*. Tom. IV.). Von Bailly's Volk der Atlanten auf den Gebirgsebenen Centralasiens sagt D'Alembert „dafs es uns alles gelehrt hat, ausgenommen seinen Namen und sein Dasein.“ — Hierbei darf man nicht übersehen die anderweitigen Anregungen, welche diese Männer auf wissenschaftlichem Gebiete erfahren hatten (Anquetil du Perron, Sanskritstudien).

Angeregt zum Theil von denselben Ideen, aber sie mit reicherem Geist, tieferem Gefühl und gründlicherer Kenntniß anders gestaltend, hat Fr. Creuzer in seinem Epoche machenden Werke über die Symbolik und Mythologie der alten Völker sich verbreitet. Mit Schleiermacher ¹¹⁷⁾ theilt er die schon früher von demselben ausgesprochene Ansicht, dafs die Religion auf Gefühl beruhe, mit Dupuis, Bailly und Schelling, dem Restaurator der Naturphilosophie, die Vorstellung von einem Urvolke, welches im Besitze aller

¹¹⁷⁾ S. dessen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799.

Weisheit und einer reinen Religion einst im Orient gelebt hätte (III, 510). Trümmer dieser Weisheit und Religion seien auf alle Völker übergegangen, indem vorzugsweise die Priester Träger derselben gewesen wären. Diese Elemente reinerer Erkenntniß, meint Creuzer, hätten dem rohen Volke als solche nicht gegeben werden können, sondern nur indem man sie in Bilder verhüllte. Daher der Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Weisheit. — Als das religiöse Objekt der griechischen Religion nimmt er die Natur an. „Die sichtbaren Götter, wie die Bildergötter,“ sagt er (I. p. 65 sq.), „waren Elementargötter; und der ursprüngliche Inhalt der ganzen Götterlehre, so wie der Gegenstand der Pelasgisch-Hellenischen Kulte, war nichts Anderes als Physiologie.“ Daher erklärt er (p. 67), „dafs die Stoiker insoweit mit ihren Erklärungen der griechischen Götterlehre auf dem rechten Wege waren; obschon sie dem allgemeinen Fehler aller systematischen Philosophen unterlagen, diesen richtigen Grundansichten zuviel aus ihrer Physik und Ethik beizumischen.“ — Die älteste, pelasgische Form der griechischen Mythologie bezeichnet er als Religion des Magismus, als ein psychisches Heidenthum (I, 8); die Erzählungen von den Kyklopen, Giganten und Phaiaken sind ihm eine alte Sage von drei Urvölkern, welche durch mittelbare oder unmittelbare Abstammung mit einander verwandt, sich doch in Gaben und Lebensart von einander unterschieden (p. 11). „Fassen wir diese Ueberlieferung Pelasgischer Urzustände auf unsere Weise auf und lesen die einzelnen Merkmale zusammen, die uns die griechische Sage von diesen Urstämmen aufbehalten hat, so werden wir allenthalben einen Charakter von Unmittelbarkeit ihnen aufgeprägt finden. Es ist, als hätten wir nicht mit Fleisch und Blut geborne Menschen, sondern Elementargeister vor uns, begabt mit einem wunderbaren Einblick in die Naturen

der Dinge, mit einem so zu sagen magnetischartigen Allgefühl. Sie besitzen Kräfte Feuer, Wasser, Winde zu be-
meistern" (p. 13 sq.). — Zu diesen ersten Anfängen der
Religion seien nun von den verschiedensten Seiten her, aus
Aegypten, Libyen, Phönizien und den scythischen Ländern
Elemente nach Griechenland gekommen, welche die mate-
rielle Substanz der griechischen Religion bilden, während
der hellenische Geist sie durchdrang und ihnen seine Form
aufprägte (III, 5 sqq.). „Die neueste Mythologie bewegt
sich noch immer um ganz entgegenstehende Pole und wird
auch ferner sich in dieser Richtung bewegen, so lange man
sich nicht entschliessen wird, von Anfang anzufangen und
die Wiege der griechisch-italischen Gottheiten da aufzu-
suchen, wo sie zu finden sind, nämlich im Orient" (III, 510).
Von seiner synkretistischen und mystischen Art, die Mythen
zu deuten, werde ich mehrfach bei der Darstellung der
griechischen Götter zu sprechen Gelegenheit haben; vergl.
inzwischen über Janus I, 58 sqq.; über die kyklopischen
Bauten I, 61 sq.; über Abaris II, 543 sqq. 660 sqq.; über
Athene Tritogenia III, 369. Daher kommt es, daß er den
Orphikern und Neuplatonikern großes Gewicht beilegt
(I, 51 sqq.), dagegen dem Hesiod nur geringes (I, 71). Da
Creuzer (I, XII) selbst sagt, daß ihm die Grundsätze und
Ansichten Gerhards unter allen am meisten zusagen, so will
ich lieber ein Beispiel der Mythendeutung von Gerhard ent-
leihen, um damit zugleich den Standpunkt dieses Koryphäen
der Archäologen, dem die Andern mehr oder weniger alle
folgen, zu bezeichnen.

Gerhard hat die Principien seiner mythologischen
Ansichten ausgesprochen in einem Aufsätze seiner Hyper-
boreisch-Römischen Studien. Berlin 1833. Th. I, und außer-
dem in einer Reihe von einzelnen Erklärungen antiker
Kunstwerke. Ich entlehne eine Deutung der Hera aus seinem

Prodromus mythol. Kunsterklärung. Stuttg. 1828. Er sagt dort p. 8: „Hera ist in ihrer populärsten Beschränkung die mit dem obern Himmel gepaarte niedere Luft, in höherer und unseres Bedünkens älterer Ansicht die Mondscheibe als Gemahlin eines als Sonne gedachten, die Erde und Unterwelt in gleichem Verhältniß zu einem als Himmelsgewölbe oder als erzeugende Erdkraft ausgesprochenen Zeus (sic); als Gemahlin eines universellen dreifachen Zeus aber ist sie eines wie das andere, ein irdischer Mond nämlich, eine lunarische Erde und befruchtende Mutter der Sinnenwelt, so gut als ein himmlischer Mond, eine ätherische Erde als gebärendes Princip der gesammten Schöpfung des Universums.“ — In der That, man muß gestehen, daß diese Art der Mythendeutung sich nach Form und Inhalt ganz nahe zu der Creuzerschen stellt, der zu Folge der Kult der Hera über Phönizien aus dem Orient zu den Griechen gekommen und mit dem der babylonischen Mylitta und indischen Bhavani identisch ist; der zu Folge Hera der Mond, Stern Venus, Erde und vieles andere ist; der zu Folge endlich die Ehe des Zeus mit der Hera nichts anderes darstellt als eine Personifikation der Natur, aufgefaßt in dem beständigen Wendepunkt von Chaos und Kosmos.

Wer Joh. H. Vofs nur aus Einer seiner Schriften kennt, kann leicht von selbst abnehmen, ein wie entschiedener Gegner der Creuzerschen Auffassung der Mythologie er sein mußte. Er hat sich denn auch mit seiner ganzen Nüchternheit und Grobheit gegen dieselbe ins Geschirr gelegt und sie bis an seinen Tod bekämpft. Die von Creuzer so gefeierten Orphiker nannte er „pfäffische Bündler, Glieder einer geheimen Bruderschaft, welche das von Judäa und durch die Philosophie gewonnene Licht, durch die schändlichsten Erfindungen verunstaltet, zum leiblichen Nutzen einer habsüchtigen Priesterschaft anzuwenden trach-

teten." — Vofs ist kein Mythologe, und ich werde kaum Gelegenheit nehmen, mich im Verlaufe dieser Vorlesungen auf ihn zu beziehen. Daher will ich auch nicht näher auf seine Ansichten eingehen¹³⁸⁾. Im Allgemeinen erhält man sie, wenn man das direkte Gegentheil von dem annimmt, was Creuzer. — Sein bedeutendster Anhänger ist Lobeck, der sich daher auch mit seiner enormen Gelehrsamkeit darangemacht hat und mit gutem Grunde, in seinem *Aglaophamus* die Fragmente der Orphiker als spätere Machwerke zu erweisen.

Creuzer verhält sich zu Vofs wie der Pietist oder Supranaturalist zum Rationalisten. Deshalb stehen alle mystischen Naturen, namentlich bigotte Katholiken, auf Creuzers Seite: also Baur, Kanne, C. Ritter, Schelling; Görres, Wagner, Hug, Windischmann u. A.

In gleicher Weise wie dem rationellen Charakter von Vofs, mußten die Creuzerschen Ansichten G. Herrmann mißfallen. Von ihm gilt dasselbe wie von Vofs: er ist kein Mytholog. Seine Ansichten hat er in mehreren kleinen Schriften dargelegt: *de mythologia Graecorum antiquissima*. Lips. 1817. *De historiae Graecae primordiis*. ibd. 1818. (beide in *Opusc.* II, 167—216). *Briefe über Homer und Hesiod*. Heidelberg 1818. 8. — *Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie*. Lpzg. 1819. 8.¹³⁹⁾ — „*Quae hac dissertatione et ea, quae sequitur, scripta sunt, fuerunt qui vel ut lusum riderent, vel, si serio dicta essent, vituperarent.*“ *Opusc.* II, 167. not. — „*Quae superiore anno de antiquissima Graecorum mythologia scripsi, fuerunt qui joco scripta putarent.*“ *Opusc.* II, 195. — *Mythus* ist ihm bildliche Darstellung einer Idee; der Weisheit oder des

¹³⁸⁾ Vgl. O. Müller. *Prolegg.* p. 321 sqq.

¹³⁹⁾ Vgl. O. Müller. *Prolegg.* p. 336 sqq.

gesamten menschlichen Wissens, welches ganz in den Händen der Priester war. In dem Ersten stimmt er mit Vofs, in dem Zweiten mit Creuzer überein.

Auf demselben rationalistischen Standpunkte steht A. Böttiger (*Kunstmythologie*. Dresden 1826 u. 1836. II Bde. 8.) 'Trostlos nüchtern, mit entschiedener Vorliebe für den Euhemerismus. Fetischismus ist ihm die älteste Religionsform Griechenlands, die durch Einwanderungen über Kleinasien, später durch Landungen der Phönizier an den griechischen Inseln und Küstenländern, Zusätze aus dem Sternendienst des Orients erhielt. Die Titanenfabel kommt durch eine kaukasische Kolonie. Aber noch viel bestimmter empfingen Griechenlands rohe Urbewohner den Sternen-, d. h. den Sonnen- und Mond-Dienst, durch ihren frühesten Verkehr mit den Phöniziern (II, 213). Von seinen Deutungen ein Beispiel. Die Sage von Kleobis und Biton wird folgendermaßen erklärt (II, 282 not.): „die vierundzwanzig Stadien, die Hitze, der Schlaf im Tempel. Natürlich mußte ein Schlagfluß erfolgen.“

Während Creuzer, Görres und Genossen den fruchtbaren Keim, welchen Schleiermacher zunächst für die christliche Religion dadurch angeregt hatte, daß er die Religion wesentlich in das Gefühl setzte, auf dem Gebiete der Mythologie zu einem wucherischen, phantastischen Baum subjektiver Träumereien großgezogen hatten, waren im Gegensatze dazu Vofs, Hermann, Böttiger in ihrer rationellen Verständigkeit darauf beharrt, die Religion als ein Produkt des Verstandes, logischer Operationen zu betrachten. Der erste, der diese beiden Extreme in eine höhere Einheit leitete; statt des mystischen, verschwimmenden Gefühls das sich selbst gewisse, bestimmte, klare Gefühl — statt des Rationalismus das Gefühl überhaupt für die Mythologie geltend machte, war:

Ph. Buttmann *Mythologus*. II Bde. 8. Berlin 1828 sq. Indem er den gänzlichen Unterschied der Mythen von alter Geschichte behauptet (Vorrede), und dafs die Götter von dem Volke nicht gesucht oder erfunden werden, sondern sich ihm gleichsam von selbst in den Weg stellen, erklärt er sich sowohl gegen die euhemeristische als gegen die rationalistische Mythendeutung. „Rohe Völker, sagt er I, 12 sq., bilden sich nie eine Gottheit aus nichts, um ihr ein Geschäft aufzutragen. Nicht nur dafs Götter seien, sondern selbst, dafs diese und jene bestimmte Gottheit sei, ist ihnen ein Gegenstand der Erfahrung, sowie die Existenz dieses oder jenes Menschen. So erfuhren sie jene allerersten physischen Götter, Sonne, Mond, Feuer u. s. w. So stellten sich ihnen unvermerkt, ohne ihren Willen, blos durch Eingeschränktheit der Sprache und der Begriffe, auch andere Gegenstände, wie Erde und Meer, wie Liebe und Klugheit, als Gottheiten dar.“ „Abstrakte Begriffe“ [ethische] „erhebt ein junges Volk noch wenig zu eigenen Gottheiten. Es trägt die Macht und Aufsicht über solche Gegenstände lieber einer schon vorhandenen physischen Gottheit auf.“ (I, 6 sq.) — Indien betrachtet Buttmann als Urland; auf Griechenland haben nach ihm in religiöser Hinsicht Einflüsse von Asien stattgefunden. Bei seinen Deutungen wendet er Mythenvergleichung an.

Durch Buttmann angeregt hatte sich O. Müller mythologischen Studien zugewandt. Er hat seine Ansichten theils in seinen Schriften über Orchomenos und die Dorier, in seiner Abhandlung über Athene, theils in seinen mehrfach genannten Prolegomenen niedergelegt. Einen Fortschritt gegen Buttmann hat er schon dadurch gemacht, dafs ihm die asiatischen Einflüsse verschwinden, er die griechische Mythologie aus sich selbst begreift, als Produkt des griechischen Geistes. Auf der andern Seite mufs ich sagen,

dafs O. Müller, was seine theoretischen Ansichten betrifft, hinter Buttmann zurücksteht. Er steht einerseits dem Euhemerismus, andererseits dem Rationalismus näher als jener. Nach O. Müller enthält nämlich der Mythos Angabe des Geschehenen und Gedachten, Reelles und Ideelles, beides meist eng mit einander verflochten, so dafs der Ausdruck „historische und philosophische Mythen“ nur auf sehr wenige passe (67—70). „Von der mythischen Darstellung irgend eine Klasse von Ideen und Gedanken zum voraus auszuschliessen, haben wir keinen Grund, wenn irgend denkbar ist, dafs sie innerhalb des Kreises der geistigen Thätigkeit jener früheren Menschen gelegen haben könne. Ganz im Gegentheil ist es sehr wahrscheinlich, dafs eine Gesamtheit von Wissen und Denken in der Mythologie enthalten ist“ (77 sq.). „Der mythische Ausdruck ist einer Zeit nothwendig, welche noch nicht gewohnt war, Gedachtes als solches, so wie das reine Ergebnifs der Erfahrung mit Bestimmtheit auszudrücken und das Eine vom Andern gesondert zu halten“ (p. 78). — Rücksichtlich des Faktischen sagt O. Müller p. 81, „es lasse sich, obwohl so manches von den Mythen als mythischer Ausdruck hinwegfalle und oft als That dargestellt werde, was nicht eigentliche That war, doch im Ganzen nicht zweifeln, dafs Traditionen von dem Leben und Treiben heroischer Stamm-anführer einer frühern Zeit Griechenlands die Hauptmasse seien und dem Ganzen die Farbe gegeben hätten.“

An welchen Mängeln diese Ansichten leiden, ist unschwer zu sehen¹⁴⁰). Der Hauptmangel ist, dafs Müller zu wenig die Religion in der griechischen Mythologie im Auge hat. Als Historiker behandelt er sie zu äufserlich;

¹⁴⁰) Vergl. Fleischer, und Stühr „O. Müller als Mytholog“ Hall. Jahrb. 1838. Decbr. no. 294—299.

dafs sie auf dem Gefühle ruhe, läfst er ganz unbeachtet. Sie ist ihm zu sehr ein todter Körper, an dem er seine anatomischen Untersuchungen macht. Daher ist sein Hauptgeschäft auch das Verfolgen der historischen Entwicklung und Ausbreitung eines Kultus, sein Verhältnifs zum politischen Leben u. s. w.; und in dieser Beziehung ist auferordentlich viel von Müller zu lernen. Aber er war keine hingebende Natur, die von dem Mythos sich hätte durchziehen und erfüllen lassen, die den Mythos in sich wiedergefühlt hätte. Er stand dem Mythos stets als Kritiker, Philolog, Historiker, Archäolog gegenüber. — Eine ganz andere Natur ist in dieser Hinsicht

F. G. Welcker, vgl. oben. Ihm ist die ganze griechische Mythologie ein hieratisches Natursystem, eine Kette von Anschauungen und Spekulationen über die Natur, in Räthsel eingekleidet durch Priester. Glücklicherweise haben diese Principien wenig Einflufs auf die Deutungen Welckers gehabt, ja ich möchte bezweifeln, dafs er sie noch jetzt festhalte. In seinen Deutungen verräth sich ein feines Gefühl für die Natur und sie sind deshalb mehr als die irgend eines andern Mythologen brauchbar und anregend. Nur ist Welcker nicht immer ganz klar, weder im Ausdruck noch im Gedanken.

Mit Welcker, O. Müller und Buttmann hat die Mythenforschung einen bedeutenden Fortschritt gegen die früheren gemacht. Der bedeutendste Mytholog der neuern Zeit aber ist

P. F. Stühr. Seine Ansichten s. oben p. 41 sqq. Man darf beim Lesen seiner Schriften nicht vergessen, dafs es ihm dabei weniger darum zu thun gewesen ist, die ganze Masse des Stoffes in ihrem verwirrenden und verworrenen Reichthum neben einander zu stellen, als vielmehr darum, einerseits das geistig bedeutsame in den heidnischen Religionen

hervorzuheben, andererseits die religiöse Entwicklung der Völker im Verhältnisse zur Natur und Geschichte (I, Vorrede, p. 3) nachzuweisen. Das Heidenthum hat seinen Boden in der Natur, inwiefern nämlich alle heidnische Gesinnung ihre ursprüngliche Wurzel in dem Verfallensein des menschlichen Geistes an die Natur hat (ibd. XIX). „Die Welt des Mythos nun ist nichts anderes, als eine Welt geistiger Vorstellungen, in welcher sich der Geist des innern Reichthums der Geschichte seines Seelenlebens bewußt wird. Nicht ein äußerlicher, natürlicher Gegenstand, noch eine äußerliche, geschichtliche Begebenheit bildet oder erfüllt den Inhalt eines Mythos; dieser vielmehr ist ein Erzeugniß aus der Bewegung der Erregtheit des innern Seelenlebens“ (II, p. VII sq.).

Die griechische Götterwelt.

Ehe man an eine Betrachtung der reichen Fülle griechischer Göttergestalten gehen kann, ist es nöthig, sich etwas darin zu orientieren, die Götter zu classificieren, um einen Ueberblick zu gewinnen. Hierbei sind verschiedene Methoden möglich: 1) die genealogische¹⁾. Diese war durchaus passend für die griechischen Mythographen, weil sie an die Wirklichkeit glaubten und einen historischen Stoff nur historisch behandeln konnten, weil sie in ihm standen. Wir können dies ganz äußerliche Princip nicht befolgen. 2) Nach der Rangordnung. Im Allgemeinen also: olympische Götter, Halbgötter, Heroen etc.; im Besonderen die Zwölfgötter, deren Verehrung sich als die bedeutendste in Griechenland herausgeschieden hat. Auch dies Princip, wie oft es auch angewandt sein mag, ist unbrauchbar. Denn erstens besteht dieser Verein von zwölf Göttern nicht immer und nicht überall aus denselben Gottheiten. Gewöhnlich sind es: Zeus — Hera, Poseidon — Demeter, Ares — Aphrodite, Hermes — Hestia, Apollon — Artemis, Hephaestos —

¹⁾ S. die Tafeln bei Heyne zum Apollodor (oben p. 17).
C. F. S. Liscovius *Systema genealogiae mythologicae* in tab. red.
Lips. 1822 fol. --

Athene²⁾. Diese Gruppe ist wohl zuerst in Athen gebildet, wo auf dem Markte der Altar dieser Zwölfgötter stand³⁾. Aber die Glieder dieser Zwölfszahl schwanken mehrfach⁴⁾, und ist demnach kein allgemein gültiges Anordnungsprincip hieraus zu entnehmen. Um so weniger als zweitens durchaus nicht einmal anzunehmen ist, daß alle diese Hauptgötter überall verehrt worden seien. Denn was O. Müller⁵⁾ sagt, „daß es wohl keinen bedeutenden Staat gab, der nicht alle Hauptgötter, wenn auch manche auf eine minder feierliche Weise, verehrt hätte,“ darf man doch nicht ohne alle Einschränkung zugeben. Wäre es aber auch, so war doch in den verschiedenen Staaten das Ansehen der einzelnen Götter ein sehr verschiedenes, dergestalt daß hier für den vornehmsten Gott geachtet, der anderwärts kaum beachtet wurde, wie z. B. Pan, in Arcadien Hauptgott, erst nach der Schlacht bei Marathon nach Athen kam. 3) Nach den drei großen Einheiten der Natur, aus welchen alle Götter hervorgingen und auf welche sich alle zurückführen lassen (s. oben p. 58 sqq.). Dies ist offenbar die richtigste Eintheilung. Sie ist einfach, beruht auf früher Entwickeltem und hat zugleich die Autorität des Alterthums für sich. Denn die Vertheilung der Welt unter Zeus, Hades und Poseidon, wie sie schon Homer kennt⁶⁾, ist uralte und zu allen Zeiten gültig gewesen⁷⁾. Also *θεοὶ ὑπ᾿ αὐτοῖ, θαλάσσιοι,*

²⁾ Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars, Mercurius, Jovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo (Ennius).

³⁾ Thucyd. VI, 54.

⁴⁾ Vgl. Gerhard Ueber die Zwölfgötter Grlds. (Schr. d. Berl. Akad. 1840. p. 383—396.) Preller (Verhandl. d. 9ten Vers. deutsch. Philol. 1846. p. 48 sqq.). K. Fr. Hermann Gottesd. Alterth. d. Gr. §. 6, 7. —

⁵⁾ Prolegg. p. 238.

⁶⁾ O, 187 sqq.

⁷⁾ Vgl. Preller Demeter u. Persephone. Hamb. 1837. 8. p. 184.

χθόνιοι. Diese Eintheilung nimmt jedoch nur Rücksicht auf das Naturobjekt, nicht auf die ethische Auffassung einer Gottheit, nach welcher auch Hera zu den *θεοὶ ὑπ᾿ατοι* gerechnet werden müßte. — Ich trenne indessen auch nicht Natürliches und Ethisches, weil, wie ich bereits früher mehrfach bemerkt habe, beides in der Religion selbst auf das Innigste mit einander verbunden erscheint.

Erster Theil.

Die Himmelsgötter (*θεοὶ ὑπ᾿ατοι*.)

Die Besonderheiten, welche am Himmel hervortreten (Aether, Sonne, Mond, Sterne, Tag und Nacht (Morgen- und Abendroth) Wolken, Regenbogen, Wind) geben auch das Prinzip für die Eintheilung der Gottheiten, welche unter dem Gesamtnamen „Himmelsgötter“ begriffen werden.

Erstes Kapitel.

Die Aethergötter.

Unter diesem Namen werden die Götter des blauen Himmelsgewölbes verstanden; doch können diese als die universellsten Himmelsgötter auch die übrigen Himmelsgottheiten in sich schließen.

Wenn man die Reichhaltigkeit des Wesens der Aethergötter betrachtet, so sollte man beinahe glauben, dafs der

Himmel in seiner verhältnißmäfsig einförmigen Erscheinung kaum so reiche Empfindungen in der Seele könne geweckt haben, als sie in den Mythen von diesen Göttern niedergelegt sind. Gleichwohl ist es eine nicht zu bezweifelnde und auch bei genauerem Eingehen leicht erkennbare Wahrheit, dafs der Himmel (als Totalität gefafst, Sonne, Mond und Sterne inbegriffen), in seinen Eindrücken unendlich reich und vielseitig ist und darin vollkommen der Universalität der Griechischen Himmelsgötter entspricht. Ich will versuchen, die wichtigsten dieser Eindrücke anschaulich zu machen.

Der Anblick des über die Erde hingebreiteten, sie gleichsam umfassenden Himmels, der ihren Schoofs mit seinem Regen befruchtet, erzeugte die grofsartige Anschauung, nach welcher Himmel und Erde als Mann und Frau gedacht wurden. Das innige Wechselverhältnifs des Himmels und der Erde, wie es sich in der Wirklichkeit zeigt, hat auch bewirkt, dafs überall und stets die Himmelsgottheiten in eine nähere Beziehung zu den Erdgottheiten gestellt erscheinen. So sind Zeus und Hera aufser Ehegatten auch Geschwister; die Wolken- und Mondgottheiten werden als Begleiter der Erde, der Sternenhimmel als ihr Schmuck angesehen^{*)}.

Spielen schon diese Anschauungen in's Ethische, so ist dies noch mehr der Fall, wenn der aller Orten uns nahe, Licht und Wärme gebende Himmel, der mit seinem Auge über uns wacht und die Früchte gedeihen läfst, durch die wir leben, als Vater dargestellt wird. Wie sehr aber diese Anschauungen allen Völkern gerecht sind, zeigen Stellen aus neueren Dichtern. Hölderlin hat ein Gedicht „an den

^{*)} Anders gestaltet sich das Verhältnifs des Meeres zur Erde: es spielt die Rolle eines die Erde verfolgenden Liebhabers (Poseidon — Demeter).

Aether"⁹⁾, in welchem „Vater Aether“ mehrmals vorkommt; dann aber eine Stelle¹⁰⁾: Und wenn ich oft dalag unter den Blumen und am zärtlichen Frühlingslichte mich sonnte, und hinauf sah in's heitere Blau, das die warme Erde umfing, wenn ich unter den Ulmen und Weiden, im Schoofse des Berges saß, nach einem erquickenden Regen, wenn die Zweige noch bebten von der Berührung des Himmels und unter dem tröpfelnden Walde sich goldene Wolken bewegten — — hast Du mich lieb, guter Vater im Himmel! fragt' ich dann leise, und fühlte seine Antwort so sicher und selig am Herzen.“ Göthe: „Wenn der uralte Heilige Vater, Mit gelassener Hand Aus rollenden Wolken Segnende Blitze Ueber die Erde sät, Küß' ich den letzten Saum seines Kleides, Kindliche Schauer treu in der Brust.“ Heine¹¹⁾: — „sobald er aber fort war, fingen die Bäume wieder an zu sprechen, und die Sonnenstrahlen erklangen, und die Wiesenblümchen tanzten, und der blaue Himmel umarmte die grüne Erde.“ Derselbe an einer anderen Stelle¹²⁾: „Die in Nebel versinkende Sonne habe ausgesehen wie eine rothglühende Rose, die der galante Himmel herabgeworfen in den weitausgebreiteten, weißen Brautschleier seiner geliebten Erde.“

Damit ich aber nicht moderne Anschauungen den Alten unterzuschieben scheine, führe ich noch zwei Stellen aus Euripides und Aeschylus an. Euripides¹³⁾:

„Siehst Du den blauen Aether endlos über Dir“
 „Die Erd umfassend rings mit zartem, feuchtem Arm?“
 „Den halte Du für Zeus, den bete an als Gott.“

⁹⁾ Werke I, 102 flgd.

¹⁰⁾ Werke I, Abth. 2, p. 9.

¹¹⁾ Reisebilder I, 181.

¹²⁾ Ebendasselbst p. 211.

¹³⁾ Valckenaer Diatr. in Eur. perdit. dram. relig. p. 47.

Aeschylus ¹⁴⁾:

„Es sehnt der keusche Himmel sich zu umfahn die Erd'“
 „Sehnsucht ergreift die Erd' sich zu vermählen ihm;“
 „Vom schlummerstillen Himmel strömt des Regens Gufs,“
 „Die Erd' empfänget und gebiert den Sterblichen“
 „Der Heerden Grasung und Demeters milde Frucht;“
 „Des Waldes blühnden Frühling läßt die regnende“
 „Brautnacht erwachen.“

Im Anschluß an die ethische Auffassung des Himmels als Vater wurde aus den natürlichen Eigenschaften des Aethers eine Reihe von Eigenschaften des Himmelsgottes abgeleitet. Die unerreichte Höhe des Himmels weckte die Vorstellung des Erhabenen und Ewigen, sein Glanz die des Weisen und Gütigen; aus der Bläue und Allgegenwart erwuchs die Eigenschaft der Treue ¹⁵⁾, der Barmherzigkeit und des Hülffreichen; aus der Unwandelbarkeit die Vorstellung des Ernsten, Mächtigen und Gerechten.

Jemehr nun der Volksglaube Sonne und Sterne von der Totalität des Himmels sonderte und sie zu selbstständigen Gottheiten herausbildete, desto mehr machten den Wirkungskreis der Aethergötter die Wolken aus. Diese wurden angeschaut als Schild (Homer), als Wagen (bei Ares) als Schiff (bei Athene) ja auch als Gans oder Schwan. Eine besonders beliebte Vorstellung der Wolke ist jedoch die eines weisvliedsigen Widders ¹⁶⁾ (auch einer Ziege — αἴξ — Aegis). Zu mancherlei Bildern hat der Blitz Veranlassung

¹⁴⁾ Bei Athen. XIII, 600 (aus den Danaiden Frg. 108. Ahr. 38 Dind.)

¹⁵⁾ Vgl. in Anastasius Grün's „Meerfahrt“ die Stelle:
 „Wie so rein des Himmels Bläue“
 „Ueber meinem Haupte glänzt“
 „Licht und fest wie ew'ge Treue,“
 „Wandellos und unbegrenzt.“

¹⁶⁾ Vgl. unten den Aufsatz: „Athene mit dem Widder.“

gegeben. Er wurde angeschaut als Schlange (besonders wegen des stechenden Blicks der Schlange) als Eule, aus deren dunklem Gefieder das Auge hervorblitzt, als Wolf, aus dessen weißgrauem Fell das Auge leuchtet¹⁷⁾.

Der Donner hat zu keiner Anschauung Material geliefert, wohl aber zu einer Vorstellung. Er erschreckt, und daher ist die Donnergottheit als schreckliche gedacht, mit gewaltiger Stimme begabt, woraus sich dann aber mit Bezug auf diese Gottheit auch die Vorstellung des Musikalischen gebildet hat. Der Regen wird als Segenspender angesehen, weil er Nahrung, Gesundheit und Reichthum giebt. Endlich hat das Herumziehen und Toben am Himmel, das Blitzen und Donnern, und das Spiel der Wolken die Vorstellung von Krieg und Tanz¹⁸⁾ erweckt, und daher sind diese Gottheiten Krieger, Jäger, Gymnasten und Tänzer. —

1. Οὐρανός.

Als der älteste Gott, dessen Name ihn schon selbst als den Gott des Himmels bezeichnet, wird Uranos genannt, wenigstens von den nachhomerischen Schriftstellern. Er ist nur eine theogonische Figur, keine lebendige Gestalt des Glaubens. Er hat nie Verehrung genossen. Wenn O, 36 und E, 184 in einem Schwur *γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεῖν* angerufen werden, so ist einfach Erde und Himmel, nicht Erdgöttin und Himmelsgott zu verstehen, und daher auch *γαῖα* und *οὐρανὸς* zu schreiben, wie dies Bekker

¹⁷⁾ Von den Deutschen ist der Blitz als Luchs und als Katze aufgefaßt (Bullerluchs, Bullerkater) die Wolkengötter (wie bei den Griechen) als Popanze. Vgl. Grimm, d. M. II. Aufl. p. 473.

¹⁸⁾ Vgl. in Lenau's Gedicht: „Meine Braut“

An der duftverlorenen Gränze
Jener Berge tanzen hold
Abendwolken ihre Tänze,
Leichtgeschürzt im Strahlengold.

gethan hat. Ebenso wenig führt der Ausdruck *Οὐρανίους*, dessen sich Homer bedient, auf eine Person *Οὐρανός*; er bezeichnet vielmehr die Götter als Himmelsbewohner, als die Himmlischen, nicht als Nachkommen des Uranos¹⁹⁾. Daher braucht Homer auch nie den Ausdruck *Οὐρανίδαι* von den Göttern, wohl aber Hesiod, bei dem wir zuerst den Uranos als Person finden. Man muß sich überhaupt hüten, jede bei einem Dichter vorkommende mythische Figur zugleich für eine im Kulte und in der Religion gefeierte und anerkannte zu halten. Was uns Hesiod vom Uranos erzählt, ist theogonische Spekulation, in der allgemein-mythische Elemente mit subjektiven vermischt sind.

Nach Hesiod²⁰⁾ war im Anfange das Chaos, aus dem sich zuerst die *Γαῖ ἐρύστερος* und unterhalb ihrer der Tartaros ausschieden, nebst dem Eros. Die Ge aber erzeugte den sternigen Uranos, damit er sie rings umschlösse und den seligen Göttern ein ewig fester Wohnsitz sei²¹⁾; dann zeugte sie die großen Berge, der Götter angenehme Behausungen (129) und das unfruchtbare Meer im Wogenschwall brausend, nemlich den Pontos (131 sq.).

Diese Vorstellungen sind die Produkte einer einfachen, sinnig reflektierenden Naturbetrachtung. Wer sich die Art und Weise, wie alles entstanden sei, vorstellen will, der wird kaum anders als mit der formlosen Materie, dem ungeordneten, flüssigen, noch nicht zu was gewordenen Stoffe, als der Möglichkeit alles Seins beginnen können²²⁾. Aus diesem Chaos sondert sich zuerst die Erde (Ge). Warum

¹⁹⁾ Vgl. Völcker Japet. p. 294. 324. Hom. Geogr. p. 19 sq.

²⁰⁾ Th. 116 sqq.

²¹⁾ Nach dem Dichter der Titanomachie war Uranos *Αἰθέρος υἱός*. (Cramer An. Oxon. I, 75).

²²⁾ Anders faßt den Begriff des Chaos Schömann Aesch. Prom. p. 107 sq.

diese? Sie ist dem Betrachtenden das Erste, dessen er selbst bedarf. Sie ist ihm zugleich das unmittelbar Gewisse und Nächste; erscheint dem auf ihr befindlichen Menschen als der Mittelpunkt des ganzen grossen Weltenbaues. Und wenn nun von der Erde der beobachtende Blick ausgeht, so sieht er zunächst von ihr aus den Himmel sich erheben. Es ist, als ob er von ihr heraus sich über ihr wölbe und insofern von ihr erzeugt sei²³⁾.

Mit den Bergen, diesen grossen Brüsten der Erde, ist es nicht anders, und auch die Betrachtung des Meeres erzeugt dieselbe Vorstellung²⁴⁾.

Der Tartaros (*Τάρταρος ἡερόεντα*) bezeichnet die Schluchten unterhalb, nicht innerhalb der Erde. Sobald die Erde als feststehend hingestellt ist, sind unterhalb ihrer der Vorstellung ebenso Schluchten und dunkle, sonnenleere Räume gegeben, als oberhalb der weite, helle Luftraum. — Was den Eros betrifft, so ist anzunehmen, daß die älteste Theogonie diesen nicht gekannt hat. Nicht blos, steht er ganz wirkungs- und beziehungslos da, sondern er fällt auch als dynamisches Princip nicht in das unmittelbare Volksbewußtsein. Es scheint in diesem Eros orphischer Einfluß sichtbar. Der Eros des Volksglaubens war nicht eine geistig gestaltende, schaffende Macht²⁵⁾.

Bei Hesiod zeugt nun weiter Uranos mit der Ge

²³⁾ „Coelum forsitan e terra natum dicitur, quum ad sensum oculorum ex ultima ora terrae prodire videatur.“ Sv. Trägård de variis mythorum systematt. ap. Gr. P. II. Gryph. 1805. 4. p. 10.

²⁴⁾ „Pelagus autem, qui mare mediterraneum significare oportet, quum Oceani in subsequentibus menti fiat, e terra oriundus dici videtur, quod ab omni parte a margine ejus circumdatus quasi sinu ipsius sovetur.“ Trägård a. a. O. p. 10.

²⁵⁾ Vgl. Brandis Gesch. der Philos. I, p. 74 sq.

1. Die Titanen²⁶⁾

Ὠκεανός, Κοῖος, Ὑπερίων, Θεία, Φοίβη, Κρεῖος,
Ίαπετός, Τηθύς, Κρόνος, Πεία, Θέμις, Μνημοσύνη.

Okeanos. Während der Pontos, das innere, rings von der Erde umschlossene Meer als Sohn der Ge allein betrachtet wird, erscheint der Okeanos, das die Erde umgebende Meer, zugleich als ein Sohn des Uranos, weil auch er vom Himmel eingeschlossen wird, der an den äußersten Grenzen ihn zu berühren scheint²⁷⁾.

Koios, der Feurige, von Καίω²⁸⁾ (zeugt mit der Phoibe die Asterie und Leto)²⁹⁾ und

Hyperion, der Hoch- oder Darüberwandler, bezeichnen sehr deutlich die Sonne³⁰⁾, sowie

Theia, die Glänzende, von θεᾶσθαι³¹⁾, und

Phoibe, die Strahlende, auf den Mond gehen³²⁾.

Kreios, der Gewaltige, ist auf das Meer zu deuten³³⁾.

Japetos, von ἰάπτω, werfen, schleudern, geht ebenfalls auf das Hin- und Herwogen des Meeres, daher auch ein Meergott Πάλλας, der Schwingende. Diese Auffassung des Japetos weicht sehr ab von der Schömann's³⁴⁾.

²⁶⁾ Der Name von Τίταια = Erde? S. Müller Ares p. 41.

²⁷⁾ Nach O. Müller Prolegg. p. 379 ist der Pontos als Sohn der Ge allein angesehen worden, weil er Salzwasser enthält, der Okeanos aber als Sohn der Liebe zwischen Uranos und Ge, weil er nach der Vorstellung der Griechen als Vater aller Flüsse Süßwasser enthielt!

²⁸⁾ Schömann de Titanibus Hesiodicis. Gryph. 1844. 4. p. 15 sq. 18 sq. 26.

²⁹⁾ Vgl. Schömann Tit. p. 18.

³⁰⁾ Schömann l. l. Aesch. Prom. p. 104 sq.

³¹⁾ Schömann Tit. p. 21.

³²⁾ Schömann l. l. p. 21. 26. Prometh. 104 sq. — Φοίβη als Tochter der Erde Γαιης genannt von Antim. fr. 84. Sch.

³³⁾ Schömann Tit. 19 sq. 26. Prom. 103.

³⁴⁾ Tit. p. 22.

Aber Schömann hat sich durch die ethische Wendung der Sage vom Prometheus, dem Sohne des Japetos, irreführen lassen, den Japetos für den zu halten, unde *humani generis ingenium atque indoles animi repetenda sit*.

Wenn wir die Tethys, des Okeanos Gemahlin, als zu diesem gehörig zählen, bleiben uns noch vier Titanen übrig, die nicht so leicht unterzubringen sind, als die andern: Kronos, Rhea, Themis, Mnemosyne. Kronos und Rhea werden gleich selbstständig behandelt und als Himmels- und Erdgottheit nachgewiesen werden, also als Wiederholung von Uranos und Ge. Was aber fangen wir inmitten dieser ganz auf Naturanschauung ruhenden Gestalten mit den Göttinnen des ewigen Rechtes und der Erinnerung an? So nemlich fassen auch in dieser Verbindung die Themis und Mnemosyne O. Müller³⁵⁾ und Schömann³⁶⁾. Billigen wir diese Erklärung, so wird uns kaum etwas anderes bleiben, als mit O. Müller zu sagen, dafs der Schöpfer dieser Genealogie mit den Namen der Themis und Mnemosyne die grofse Oekonomie der Natur, die vom Zusammenwirken von Erde und Himmel abhängt, in einer heiligen Zwölfzahl von Personen darstellen wollte und dafs in der Hesiodischen Theogonie, indem sie jene zwölf auführt und nun doch nachher den Titanenkampf und die Einkerkierung in den Tartaros berichtet, Verschiedenartiges ohne gehörige Ausgleichung verarbeitet worden sei. — Doch mögen folgende Bemerkungen erlaubt sein. Themis läfst sich ohne Gewalt auf die Erdgöttin zurückführen³⁷⁾. Die ewige Gesetzmäfsigkeit, der unabänderliche Kreislauf des Lebens der Erde qualifizierte die Erdgöttin ebenso unmittelbar zur Göttin des Rechts wie

³⁵⁾ Prolegg. p. 375.

³⁶⁾ Tit. p. 23 sq. Prom. p. 104.

³⁷⁾ Welker zu Schwenck, p. 263 u. Tril. p. 39 sqq.

zur Göttin der Strafe: zur Themis wie zur Demeter — Erinnys. Weiter hängt alle Ordnung, alles gesetzmäßige Leben, die bürgerliche Existenz in Staat und Gemeinde wie ethisch vom Rechte, so materiel vom Ackerbau ab, wie die Alten hundertfach selbst ausgesprochen haben³⁸⁾. Ich komme später darauf zurück. — Haben wir so das abstrakte „ewige Recht“ aus diesem kosmischen Vorstellungskreise entfernt, so werden wir die Mnemosyne noch einmal darauf ansehen, ob sie wirklich eine allegorische Figur „die Erinnerung“ sei, oder gleichfalls auf einem realen Objekte beruhe, dessen Anschauung sie zur Tochter des Uranos und der Ge machte. Wenn man bedenkt, daß Mnemosyne für die Mutter der Musen vom Zeus gilt, als deren Eltern auch Uranos und Ge angegeben werden; daß ferner die Musen in ihrem Ursprunge gleichfalls auf Naturanschauung beruhen, wie ich seiner Zeit darthun werde; daß Mnemosyne bei den Römern Moneta hieß, welchen Namen auch Juno, die Erdgöttin, führte: so kann man wohl auf den Gedanken kommen, die hier mitten unter kosmischen Figuren stehende Mnemosyne für eine Formation der Erdgottheit zu halten. Doch will ich nicht leugnen, daß auch mir Themis und Mnemosyne ihren Platz unter den Titanen nur ethisch-theologischer Spekulation zu verdanken scheinen.

2. Die drei Kyklopen, deren Name „Rundauge“ von Schömann³⁹⁾ sehr gut auf Wildheit und Verwegenheit gedeutet wird, gehen auf das Gewitter⁴⁰⁾. Der Name ist nicht schwer zu erklären, da Wolkengötter häufig nach dem Auge bezeichnet werden (*Ἀθήνη γλαυκῶπις*) und ein feuri-

³⁸⁾ S. Creuzer I, 157 sqq.

³⁹⁾ a. a. O. p. 4.

⁴⁰⁾ Vgl. Spanheim zu Callim. Dian. 68 p. 216 Ern. Welcker Aesch. Tril. p. 147. Schömann Tit. p. 4.

ges, Tapferkeit verkündendes Auge nicht breit gezogen, sondern rund ist (ἐλίκωπες Ἀχαιοί).

Die Namen der drei Kyklopen sind:

Βρόντης, Donner (*βροντή*)

Στερόπη, Blitz (*στεροπή*)

Ἄργης = *ἀργής*, der Glänzende, Leuchtende, Schnelle.

3. Die drei Hekatoncheiren:

Κόττος, der Grollende

Βριάρεως, der Gewaltige

Γύης, der Sehnige ⁴¹⁾

gehen offenbar auf das Meer ⁴²⁾. Statt *Γύης* haben einige Manuskripte der Theogonie *Γύγης*, eine Form, die ich vorziehe und die auch Mützell ⁴³⁾ vertheidigt. Gyges ist gleichbedeutend mit Ogyges; die Beziehung auf das Meer ist also unverkennbar. Dafs das O abgeworfen, kann nicht auffallen, da dies öfter geschieht (*Ἰλέως* statt *Ὀϊλέως*, *Βριμώ* statt *Ὀβριμώ*). Am zwingendsten führt auf das Meer Briareos, dessen anderer Name *Αἰγαίον* ⁴⁴⁾ (Wogner) auch schlechthin dem Poseidon gegeben wird. Ja der Tragiker Jon ⁴⁵⁾ nannte den Briareos geradezu *θαλάσσης παῖδα*, und die dem Eumelos zugeschriebene Titanomachie ⁴⁶⁾ den Aigaion Sohn der Ge und des Pontos.

Wir haben also in den Kindern dieser makrokosmischen Ehe zwischen Uranos und Ge, die sich in der des Kronos und der Rhea wiederholt, die einzelnen Hauptrichtungen des

⁴¹⁾ Hermann und Schömann Tit. p. 5.

⁴²⁾ Auf Winterfluthen gedeutet von Müller Ares p. 38. Vergl. Welcker, Aesch. Tril. p. 147 sqq. Schömann Tit. p. 5. Prometh. 105. Creuzer Br. über Hom. und Hesiod p. 163 sqq.

⁴³⁾ De emendat. Theog. p. 205 sqq.

⁴⁴⁾ A. 403.

⁴⁵⁾ Frg. 58. Kpke.

⁴⁶⁾ Sch. Apollon. I, 1165.

Naturlebens, wie sie dem Auge sich am nachdrücklichsten aufdrängen und das Gefühl am eindringlichsten berühren, poetisch angeschaut. Himmel und Erde erzeugen das Meer (Okeanos und Telhys) und seinen hundertarmigen Wellenschlag (Hekatoncheiren, Japetos, Kreios); Sonne (Koios, Hyperion) und Mond (Theia, Phoibe) sind ihre Kinder; Donner und Blitz (die drei Kyklopen) ihr Geschlecht. Von diesen durchaus mythischen Vorstellungen ist schwer zu sagen, ob sie bloß dem Dichter oder dem Volke selbst gehören. Wahrscheinlich indessen sind Volkselemente von dem Dichter bearbeitet worden und dann in ihrer Umgestaltung wieder in den Glauben des Volkes übergegangen. Im Kult haben diese mythischen Gestalten nicht gelebt oder wenigstens nur ausnahmsweise und sehr in den Hintergrund tretend. Die Kyklopen hatten ein Heiligthum zu Corinth, *βωμὸς Κυκλώπων* ⁴⁷⁾; die Hekatoncheiren wurden unter dem Namen *Τριτοπάτορες* zu Athen verehrt ⁴⁸⁾. Allgemeiner noch die Ge.

Auf die Erzählung von den Zeugungen des Uranos folgt bei Hesiod eine andere von dem Sturze des Uranos. Der Dichter erzählt: „Uranos habe seine Söhne, die Kyklopen und Hekatoncheiren in den Tartaros geworfen, in die Schluchten unterhalb der Erde. Ge, hierüber erzürnt, reizt ihre übrigen Kinder, die Titanen auf, sich gegen den Vater zu empören; dem Kronos giebt sie eine diamantene Sichel. Alle, Okeanos ausgenommen, empören sich; Kronos entmannt mit der Sichel den Vater und wirft die Schaamtheile ins Meer. Daraus entstand Aphrodite; aus den Blutstropfen aber, welche auf die Erde gefallen, nach Jahresfrist die Erinyen, die Giganten und die melischen Nymphen. Hierauf ward Kronos Beherrscher der Welt.“ — Der Sinn dieser

⁴⁷⁾ Pausan. II, 2, 2.

⁴⁸⁾ Suid. s. v. *Τριτοπάτορες*.

Erzählung dürfte nicht schwer zu erkennen sein, obgleich Schömann⁴⁹⁾ ihn verfehlt hat, wenn er sagt: „Nachdem Alles durch die zeugerische Kraft des Himmels hervorgebracht war, war es nöthig, auch ein Ende dieser Zeugungen zu setzen, weil eben nur eine begrenzte Zahl, die sich immer wiederholt, vorhanden ist in der Natur. Hätte Uranos immer fortgezeugt, er würde immer neue Arten und Formen ins Leben gerufen haben. Nun aber hörte mit der Erzeugung der bestimmten begrenzten Erscheinungen des Daseins die schöpferische Kraft auf, d. h. Uranos wurde durch seine eigenen Kinder der Zeugungskraft beraubt.“ Die Angabe von der Rache für die Einkerkierung der Kyklopen und Hekatoncheiren hält Schömann für späteren Zusatz und für absurd. — Diese teleologische Reflexion ist vollkommen zuzugeben, aber ursprünglich liegt etwas Anderes in der Sage. Wenn die Kyklopen und Hekatoncheiren Gewitter- und Wasserdämonen waren, und Uranos sie unter der Erde fesselte, so mußte Gaia wohl zürnen, da sie des befruchtenden Regens bedarf; sie regt diese Gewalten also auf, und sie stürmen gegen den Himmel an, wo dann die Entmannung ganz einfach so erfolgt, daß, durch den Blitz (hier die Sichel) hervorgelockt, die Regentropfen (der Saame) auf die Erde und in das Meer fallen. —

2. Κρόνος.

Natalis Comes. Lb. II, 2. p. 113—130. Buttmann Mythol. II, 28—69. Böttiger Kstmyth. I, 219 sqq. II, 15 sqq. Heffter Ueber d. Kronos d. Gr. (Allgem. Schulz. 1833. p. 225—237). Stühr II, 24 sqq. G. Sippell de cultu Saturni. Marburg 1848. 8. (geht meist auf den römischen Gott).

⁴⁹⁾ Tit. p. 9 sq.

A. Name. Die Stoiker ⁵⁰⁾ nahmen den *κρόνος* = *χρόνος*. So auch Buttman ⁵¹⁾, Böttiger ⁵²⁾, Stühr ⁵³⁾, Creuzer ⁵⁴⁾; ähnlich O. Müller ⁵⁵⁾. Diese Etymologie paßt nur dann zur Mythologie, wenn man Kronos als Gott der Jahreszeiten faßt. Besser ist die Ableitung von *κραίνω* (reifen), also der, welcher reifen macht. Vergleiche *κόος* von *καίω*, *κτόνος* von *κτείνω* ⁵⁶⁾. Andre haben an *κοίρανος* und *κεραυνός* gedacht; mythisch richtig, aber nicht sprachlich.

B. Genealogie. *Κρόνος* ist Sohn des *Úranos* und der *Ge* und daher, wie nicht bezweifelt werden kann, ebenfalls eine Auffassung des Himmels. Denn das Gezeugte hat immer die Natur des Erzeugers, wie z. B. *Helios*, Sohn des *Hyperion*, gleich diesem Sonnengott ist.

C. Mythologie. Nachdem *Kronos* zur Herrschaft der Welt gelangt war, seine Brüder aber, die *Kyklopen* und *Hekatoncheiren*, im *Tartaros* gelassen hatte, prophezeiten ihm seine Eltern, er werde gleichfalls durch seine Kinder der Herrschaft beraubt werden. Um dies zu verhüten, verschlang er sie gleich nach der Geburt. *Rhea*, seine Gemalin, mit *Zeus* schwanger, verbirgt sich vor *Kronos* und gebiert im Verborgenen den *Zeus*, der von *Cureten* bewacht und von der Ziege *Amaltheia* ernährt wird. Als er herangewachsen ist, übernimmt er mit seinen Geschwistern den Kampf gegen *Kronos* und dessen Geschwister, die *Titanen* (*Titanomachie*). Da dieser Kampf unentschieden bleibt, so

⁵⁰⁾ Bei Cic. N. D. II, 25.

⁵¹⁾ p. 31 sqq.

⁵²⁾ I, 225 u. 230 not. 11.

⁵³⁾ p. 28.

⁵⁴⁾ III, 58. 62.

⁵⁵⁾ L. G. I, 154, wo er *Ζεὺς Κρονίων* oder *Κρονίδης* als Sohn der Vorzeit oder Urzeit faßt.

⁵⁶⁾ Vgl. Soph. Trach. 127. ὁ πάντα κραίνων βασιλεύς — *Κρονίδας*. — Heffter p. 225 sq. Schömann de Tit. p. 23.

befreit Zeus auf die Weissagung der Ge die Kyklopen und Hekatoncheiren und besiegt mit deren Hülfe die Titanen, die er in den Tartaros verstößt und unter die Obhut der Hekatoncheiren giebt. —

Unter die Herrschaft des Kronos wird auch das goldene Zeitalter⁵⁷⁾ verlegt, in welchem die Menschen sorglos und ohne Kummer ihre Tage dahinlebten, reich an Heerden und den freiwilligen Gaben der Erde. Die Erinnerung an diese glückliche Zeit war zum Theil erhalten in den Festen, welche dem Kronos zu Ehren gefeiert wurden, z. B. in Athen am 12ten Hekatombaion (= 1sten Aug. 427 (Ol. 88, 2) = 6ten Juli 430 (Ol. 87, 3)). Hier schmauste man fröhlich beisammen; der Hausvater bediente seine Knechte, Spiel und Tanz und lauter Lust machten in diesen Tagen die einzige Beschäftigung aus⁵⁸⁾. Es waren diese *Κρόνια* offenbar Dank- und Aerndtefeste⁵⁹⁾. — Ein Freudenfest fand auch zu Kyrene statt, an welchem man sich mit frischen Feigen bekränzte und mit Kuchen beschenkte⁶⁰⁾. — Einen ähnlichen Bezug auf Ackerbau muß man wohl der Verehrung des Kronos zu Elis geben. Hier lag, bei Olympia, ein dem Kronos geweihter Hügel⁶¹⁾. Dort sollten schon die Menschen des goldenen Zeitalters dem Kronos ein Heiligthum gegründet haben⁶²⁾. Auf dem Gipfel dieses Hügels

⁵⁷⁾ Bergk Rel. com. att. ant. p. 188 sqq. Ueber das Zeitalter überhaupt vgl. Erkl. zu Hesiod. O. D. p. 109 sqq. Buttmann Myth. II. 36 sqq. Völcker D. Mythol. d. Japetischen Geschlechts. Gießen 1824. 8. p. 250—280. Hermann Gottesdienstl. Alth. d. Gr. §. 4, 7.

⁵⁸⁾ L. Accius bei Macrob. Sat. I, 7.

⁵⁹⁾ Vgl. Heffter p. 227 sq. Hermann Gd. A. §. 54, 7 sq.

⁶⁰⁾ Macrob. Sat. I, 7.

⁶¹⁾ *Κρόνιος λόφος* Pind. Ol. V. 17. *Κρόνου λόφος* Ol. VIII, 17. *πάγος Κρόνου* Ol. XI, 50. *ὄρος Κρόνιον* Pausan. VI, 20, 1. *Κρόνειον* Xenoph. Hellen. VII, 4, 14.

⁶²⁾ Pausan. V. 7, 6.

opfert den sogenannten *Βασίλαι* dem Kronos zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche im Monat Elaphios⁶³). (Um dieselbe Zeit wurde zu Athen, am 15ten Elapheboſion (=29/31 März) dem Kronos geopfert⁶⁴). Vielleicht geschah diese Opferung auf dem Altar, den Kekrops gegründet haben sollte⁶⁵). Doch gab es auch im Bezirk des Olympieion, südöstlich von der Akropolis, einen Tempel des Kronos und der Rhea⁶⁶). — Ausserdem befand sich zu Olympia unter den sechs, den zwölf Göttern geweihten, Altären einer für Kronos und Rhea⁶⁷). — Unzweifelhaft Beziehung auf Fruchtbarkeit und Gedeihen hat der Kronos zu Lebadeia. Er stand hier mit dem Orakel des Trophonios, des ernährenden Gottes des Ackerfeldes, in Verbindung, indem jeder, bevor er den Gott befragte, unter andern auch dem Kronos, der Hera *βασιλῆς*, dem *Ζεὺς βασιλεὺς* und der Demeter opfern mußte⁶⁸), lauter Gottheiten, welche dem Segen des Ackerlandes vorstehen.

Inwieweit der Kronos, dem man auf Rhodos⁶⁹) und Kreta⁷⁰) Menschenopfer brachte, ein griechischer und nicht vielmehr ein phönizischer Bal oder Moloch gewesen, den man mit dem griechischen Kronos zu identifizieren pflegt, muß dahingestellt bleiben⁷¹). Jedenfalls aber scheint es mir sehr gewagt, so vielen unverdächtigen Zeugnissen gegenüber eine Verehrung des Kronos ableugnen zu wollen,

⁶³) Pausan. VI. 20, 1.

⁶⁴) Böckh. C. J. no. 523, 23. (Tom. I. p. 482.)

⁶⁵) Philochoros bei Macrob. Sat. I, 10. (fr. 13 Müll.)

⁶⁶) Pausan. I, 18, 7.

⁶⁷) Sch. Pind. Ol. V. 8 u. 10.

⁶⁸) Pausan. IX, 39, 4 sq. O. Müller Orch. p. 148. Zu *βασιλῆς*, *βασιλεὺς* vgl. die *Βασίλαι* zu Olympia.

⁶⁹) Porphy. de abst. II, 54.

⁷⁰) Ister bei Euseb. P. E. IV, 16. fr. 47. Müller.

⁷¹) Menschenopfer, bei den Barbaren dem Kronos dargebracht, erwähnt Soph. bei Hesych. *Κουρίον* (fr. 457. Ahr. 132 Dind.).



wie Buttman, Stuhr, Böttiger, Völcker⁷²⁾, Gerhard⁷³⁾ und Andere thun, denen jedoch Heffter⁷⁴⁾, Schömann⁷⁵⁾ und Andere widersprechen.

Wenn aber Kronos eine wirkliche Existenz im Glauben und Kultus hatte, so mußte ein Volksmythos vorhanden sein, mit welchem der des Hesiod übereinzustimmen scheint und dessen Erklärung uns obliegt. Der Mythos besteht aus zwei Theilen: Verschlingen der Kinder und Vertreibung des Kronos. In Bezug auf das Erstere sind die Meinungen sehr getheilt. Böttiger will in demselben die dem phönizischen Moloch dargebrachten Kinderopfer erkennen. Heyne sagt⁷⁶⁾: „condere in se et consumere videri ac dici potest tempus annos, menses, dies, progeniem suam.“ Göttling⁷⁷⁾: „Saturnus ille Neptunum et Plutonium devorans indicare videtur ante Jovem in uno numine contenta fuisse regna maris, Orci etc., quae post diversis diis tradita sunt a Jove i. e. Saturnus evomit istos reges, quos antea in suo corpore coarctarat.“ — Stuhr⁷⁸⁾: „So lange Kronos herrschte, hatte der Geist der Ahnen des Griechenvolkes noch nicht jene Anschauungskraft gewonnen, in welcher er, sein eigenes Leben für sich selbst vergegenwärtigend, im Stande gewesen wäre, die im Bewußtsein erzeugte Vorstellung festzuhalten. Welche Anschauungen im Bewußtsein sich gestalteten, sie verschwammen wieder in Nebelgestalt. Zur Zeit der Herrschaft des Kronos hatte es dem Bewußtsein nicht geeignet, in der Kraft der Erinnerung, des Gedächtnisses, das Leben der Vergangenheit für die Gegenwart

⁷²⁾ Japet. p. 282.

⁷³⁾ Prodr. p. 14 sq. not. 3.

⁷⁴⁾ a. a. O.

⁷⁵⁾ de Tit. p. 25.

⁷⁶⁾ Obs. Apollod. p. 6 sq.

⁷⁷⁾ Zu Hesiod. Th. 497.

⁷⁸⁾ p. 27 sq.

festzuhalten. Selig und sorglos im vollkräftigen, lebendigen Ergreifen des Augenblickes hatten die Menschen ihre Tage dahingelebt und sich nicht gekümmert um den morgenden Tag, so wenig, wie auf den gestrigen zurückgesehen. Das Bewußtsein war in der Unmittelbarkeit des Gefühls, in der es sich bewegte, dem Augenblicke dahingegeben und somit der Zeitlichkeit (*χρόνος = χρόνος*). — Heffter: „Das Verschlingen seiner Kinder ist eine ächt Kreische Fabel und leicht zu erklären aus dem orgiastischen Zeuskult auf dieser Insel, aus dem sie sich gebildet hat. Das in Wirklichkeit bestehende, der Kuretentanz, das geräuschvolle Musicieren u. s. w. sollte, nachdem es schon lange bestanden, seinem Ursprunge nach erklärt werden, und die Phantasie erschuf den bekannten Mythos.“ — Alle diese Erklärungen treffen das Wahre nicht. Sie zeigen nur das Schwierige der Sache⁷⁹⁾. — Ich beanspruche nicht, die Sache ganz ins Licht zu setzen. Doch mache ich auf folgende Punkte aufmerksam. Wenn Kronos der Himmel⁸⁰⁾, Rhea die Erde, so können ihre Kinder nur die Hervorbringungen der Erde sein unter dem Einfluß des alles reifenden Himmels. Kann man nun wohl weiter sagen, der Himmel vernichte, verschlinge wieder, was unter ihm die Erde geboren? O ja. Gerade, wenn der Himmel alle Keime der Erde zu voller Reife gebracht, verschlingt er sie wieder. Kronos verschlingt die Hestia, Demeter, Hera und den Hades d. h. der Erde Leben, er verschlingt auch den Ennosigaios, das Meer, oder, um des Hesiod malenden Ausdruck beizubehalten, er schlürft

⁷⁹⁾ Auch Funcke (Uranos, Kronos u. Zeus im Kampfe um den Herrscherthron. Z. f. A. 1839. Decbr. no. 152 sq. p. 1220—1229.) erklärt nichts.

⁸⁰⁾ Pythagoras nannte das Meer „die Thräne des Kronos“ (*Κρόνον δάκρυον*) Plutarch. Is. u. Osir. cp. 32. p. 364. A.

auf (*κατέπινε*)⁸¹⁾ seine Kinder, nur nicht den Zeus. — So aufgefaßt scheint mir der Mythos von dem seine Kinder fressenden Kronos dem grauesten Alterthum anzugehören. Er ist eine naiv-kindliche Auffassung des Lebens der Erde, ihres Gebärens und Verwaisens.

Mit dieser großartigen Naturanschauung steht der zweite Theil des Mythos von der Vertreibung des Kronos durch Zeus im genauesten und nothwendigen Zusammenhange. Zeus, der jugendlich heitere Himmel, zwingt im Frühling seines Lebens, im Frühlinge überhaupt, den Himmel, der das Erdenleben verschlang, man kann sagen den herbstlichen und winterlichen⁸²⁾, wieder frei zu geben, was er raubte, wieder zu gebären das Leben der Erde: Histia, Demeter, Hera, Hades und das nährnde, tobende Meer, den Ennosigaios.

Wir haben somit in dem Mythos von Kronos die mythische Anschauung des Naturlebens, wie es sich vom Herbst an durch den Winter bis zum Frühling darstellt. Man kann daher den Kronos erklären als den Himmelsgott, aufgefaßt in seiner herbstlichen und winterlichen Thätigkeit: als den alles reifenden, hervorbringenden, aber alsbald alles bindenden⁸³⁾. Dies Herbstliche und Winterliche im Kronos symbolisieren auch die Attribute, welche man ihm in plastischen Darstellungen gegeben hat⁸⁴⁾. Kronos wird dargestellt mit

⁸¹⁾ Theog. 459. 467. 497.

⁸²⁾ Nach Theopomp. bei Plutarch. Isis u. Osir. cp 69. p. 378 (fr. 293 Müll.) gradezu *χειμών*. Das Fest des mit ihm identisch gesetzten Saturnus im December gefeiert. — Geht darauf auch die merkwürdige Nachricht des Phylarchos bei Jo. Lyd. de mens. p. 276 Hase (fr. 34. Müll.), daß in den Tempel des Kronos keine Frau, kein Hund, keine Fliege, d. h. nichts Fruchtbare kommen durfte?

⁸³⁾ Daher sagt mit Recht von ihm d. Orph. Hymn. 20: „Der du alles verschlingst und alles auch wieder gedeihn machst.“

⁸⁴⁾ Vergl. O. Müller Arch. §. 395, 2. Winckelmann Pierres gravées de Mr. Stosch. II Kl. I Abth. Böttiger I, 230 sqq. Heffter p. 233 sqq.

Sichel (*ἄρπη*) und verhülltem Haupte⁸⁵). Die Sichel (als welche sehr leicht der Blitz zu fassen) deutet den Früchtesegen im Herbste an; die Verschleierung die Verhüllung des Himmels im Winter. Auf das Winterliche geht auch, was weiter dem Kronos beigelegt wird: graue Haare, langer Bart. Er wird als bleich, dürr, vertrocknet, mit bläulicher Hautfarbe, gekrümmt, finster, mürrisch dargestellt⁸⁶). Keine menschliche Bildung symbolisiert den Winter besser als die eines Greises⁸⁷). — Unserer Auffassung des Kronos entspricht auch seine Fesselung mit wollenen Fußbinden⁸⁸). Er war das ganze Jahr über gebunden; an seinem Feste wurden die Bande gelöst⁸⁹). Wenn man den Erndtesegen hatte, brauchte man den Gott nicht mehr zu fesseln, damit er nicht entflöhe.

Die Entthronung des greisen Winters durch seinen jugendlichen Sohn Frühling läßt der Mythos nicht ohne Kampf und Streit vor sich gehen. Er berichtet uns von der Titanomachie⁹⁰), dem Kampfe des Zeus und seiner Geschwister gegen Kronos und dessen Geschwister. Dieser

⁸⁵) Gerhard Prodr. p. 14. not. 2. sagt unrichtig von dieser Verhüllung „man kann sie auch bloß als ehrwürdige Tracht des ältesten Gottes gelten lassen.“ —

⁸⁶) Heffter p. 233.

⁸⁷) *Κρονίαὶ λῆμαι* Aristoph. Plut. 581. Diogen. V, 63 ibq. Leutsch. Der Augenausfluß alter Leute, der den Blick trübe, düster (Winter) macht. — Daher *Κρόνος* = *γέρων* (Bergk de reliq. com. Att. ant. p. 9). *Κρόνου πύγῃ* (Kronossteifs) altes unempfindliches Stück Fleisch, Diogen. V, 64. — *Κρόνος* = alt, dumm, morös, unempfindlich s. Plat. Euthydem. p. 287 B. ibq. Heind. — Anders gemeint ist es, wenn Plat. Symp. p. 195 B. *Ἐρως Κρόνου καὶ Ἰανταίου ἀρχαιότερος* heißt.

⁸⁸) Plat. Cratyl. 45. p. 404. A. ibq. Heind. Heffter p. 234.

⁸⁹) Apollod. bei Macrob. Sat. I, 8. fr. 41 Müller.

⁹⁰) Außer dem oben citierten Aufsatze von Funcke ist hier noch zu erwähnen: F. W. Zimmermann Comm. de Graecor. veteribus diis spec. Hal. 1834. 8.

Theil des Mythos ist zu deuten auf den Kampf der Mächte des Frühlings gegen die Mächte des Winters, deren Besiegung bewerkstelligt wird mit Hülfe der bis dahin im Tartaros verschlossenen Kyklopen und Hekatoncheiren, d. h. mit Hülfe von Gewittergewölk, von Donner, Blitz und Wetterstrahl. Die winterlichen Gewalten, welche die Erde beherrschen, bedecken, verhüllen, vertreibt der Frühlingshimmel etc.

Nachdem so Zeus, des Kronos Sohn, zur Herrschaft gekommen, lehnen sich die Giganten⁹¹⁾ gegen ihn auf, werden aber vom Zeus, dem die übrigen Götter Beistand leisten, besiegt. Den einzelnen Göttern entsprechen immer Giganten, die nichts Andres sind, als sie selbst.

Aus der Vorstellung von dem segenspendenden und dahingeschwundenen Kronos, aus der herbstlichen Fröhlichkeit und der winterlichen Ruhe und Sorglosigkeit hat sich aufer der Vorstellung von dem herrlichen, sorglosen Leben unter der Herrschaft des Kronos und von der Verstoßung desselben in den Tartaros noch eine andere entwickelt, die Vorstellung nämlich, daß Kronos an den Enden der Erde auf den Inseln der Seligen herrsche⁹²⁾.

3. Ζεύς.

Lil. Gyraldus p. 75—117. Natalis Comes Lb. II, I. p. 78—113. Böttiger I, 299 sqq. II, 3—210. Éméric David Jupiter. Recherches sur ce dieu, sur son culte et sur les monuments qui le représentent. Paris 1835. 8. II. Stuhr II, 268 sqq. Creuzer III, 72 sqq.

⁹¹⁾ Ueber die Gigantomachie s. Ryck de Gigantibus. — Zwerg de Gigantibus. Kil. 172. . Fabricius Syll. Opuscul. Hamb. 1738. p. 443 sqq. Völcker a. a. O. p. 307 not. 32. — Darstellungen bei O. Müller Arch. §. 396, 4. Lenormant und de Witte (p. 19) Pl. I—11.

⁹²⁾ Hesiod O. D. 168 sqq. Pind. Ol. II, 75 sqq. Böckh.

A. Name. *Zeûs* — *Zeûs*; *Zêv* — *Zeûv*; *Zàv* — *Zeûv*; *Zàs* — *Zeûs*; *Zeûs*. — ⁹³⁾

Die Bedeutung des Namens Zeus ist den Alten verborgen geblieben und auch den neuern Gelehrten. Erst mit Hülfe des Sanskrit ist sie ermittelt. Die Alten gaben sehr verschiedene und abenteuerliche Etymologien: von *ζῆν*⁹⁴⁾, *δὲ ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσι ὑπάρχει*; von *ζεῖν*⁹⁵⁾ (wärmen); mythisch richtig, aber nicht sprachlich. Dasselbe ist zu urtheilen über die Ableitung von *δεύειν*⁹⁶⁾ (benetzen). Nicht besser sind die Etymologien der Neuern⁹⁷⁾.

Konnten die Alten nicht eine richtige Ableitung von dem Namen Zeus geben, so haben sie ihn doch alle richtig erklärt und gedeutet. Schon in dem Mythos bei Homer⁹⁸⁾ wonach die drei Brüder Zeus, Poseidon, Hades unter sich die Welt verlosen, dem Hades das Innere der Erde, dem Poseidon das Meer, dem Zeus aber der Himmel zufällt, zeigt sich das Gefühl für die Naturbestimmtheit des Zeus. Stellen anzuführen, in welchen die Alten den Zeus auf den Aether deuteten, ist überflüssig, da sie Einem fast überall begegnen. Erst später findet sich die Deutung auf die Sonne, z. B. bei Macrobius; aber schon bei Democrit⁹⁹⁾. Der ersten Erklärung schliessen sich die meisten Neuern an; nur wenige, z. B. Schwenck¹⁰⁰⁾ der zweiten.

Der Name des Zeus (*Zeûs*, *Zeûs*) entspricht genau

⁹³⁾ Vergl. Herodian. π. μ. λ. p. 6, 15. Eustath. Od. α, 27. p. 1387, 27. Spitznér zu E, 265.

⁹⁴⁾ Plato Cratyl. p. 30. Bekk. und die Stoiker (Diog. Laert. VII, 147).

⁹⁵⁾ Etym. M.

⁹⁶⁾ Eustath. p. 153, 35. p. 436, 18.

⁹⁷⁾ Vgl. Creuzer IV, 633 sq.

⁹⁸⁾ O, 187 sqq.

⁹⁹⁾ Eustath. Od. p. 1713, 16.

¹⁰⁰⁾ Etym. mythol. Andeut. p. 32 sqq.

dem Scr. djaus = Himmel; Glanz, Tag ¹⁰¹⁾. (Jupiter = Jus, Djus pater, vergl. Dijovis). Aus dieser unzweifelhaften Bedeutung des Namens ist klar, daß, wenn man später auch Poseidon und Hades Zeus nannte, wie allerdings mehrfach geschehen, dies nur erst möglich war, nachdem sich die ursprüngliche Bedeutung des Namens verloren und zu der allgemeinen „des erhabenen Gottes, Gottes überhaupt,“ erweitert hatte, wie dergleichen Verallgemeinerungen des Begriffes auch sonst in der Sprache mehrfach wahrzunehmen sind ¹⁰²⁾.

B. Genealogie. Zeus ist Sohn des Kronos und der Rhea, des Himmels und der Erde.

C. Mythologie. Bei keinem Gotte kommt man bei Betrachtung der über ihn vorhandenen Mythen so in Verlegenheit als beim Zeus. Theils sind sie so außerordentlich mannigfaltig, theils so streng von einander unterschieden, theils ist Natürliches und Ethisches so in ihnen durchdrungen, daß eine Scheidung und Anordnung außerordentlich schwierig ist. Das beste scheint mir, den pelasgischen und hellenischen Zeus, soweit dies überhaupt zulässig ist, auseinanderzuhalten. Jener waltet im Naturleben, dieser vorzugsweise im Menschenleben. Es sind namentlich drei uralte, pelasgische Kultuslokale des Zeus, die wir einzeln betrachten müssen: Dodona, Arcadien, Kreta. Der kretensische Zeus macht den Uebergang zum hellenischen (homerischen), der seine vollendetste Gestalt poetisch durch die Tragiker, plastisch durch Phidias erhalten hat.

¹⁰¹⁾ Vgl. Pott Etym. Forsch. I, 99. M. Schmidt in Jahn J. f. Ph. 1830. Bd. XII, 333—349. Grimm DM. p. 175 sqq. O. Müller Kl. Schr. II, 88.

¹⁰²⁾ Z. B. *νέκταρ οἰνοχοεῖν*.

I. Der Pelasgische Zeus ¹⁰³⁾.

1. Der dodonäische Zeus.

(ὁ Δωδωναῖος und vorzugsweise ὁ πελασγικός.) ¹⁰⁴⁾

Fr. Cordes de oraculo Dodonaeo. Groning. 1826. 8.
 Jos. Arneth Ueber das Taubenorakel zu Dodona.
 Wien 1840. E. v. Lassaulx D. Pelasgische Orakel d.
 Zeus zu Dodona. Würzburg 1841. 4. Creuzer III,
 175—191.

Der Ort Dodona lag in Epeiros, am Fusse des quellenreichen Berges Tomaros. Hier wohnten in ältester Zeit die Chaoner, später die Thesproter, pelasgische Stämme ¹⁰⁵⁾. Homer ¹⁰⁶⁾ gedenkt der Perhaiber, welche das böswinterliche Dodona bewohnten; wir kennen diese sonst nur in Thessalien. — Die Gegend, in welcher Dodona lag, hieß Hellopia. Hesiod ¹⁰⁷⁾ beschreibt sie folgendermaßen: „Es ist ein Land Hellopia, mit üppigen Saatsfeldern und Wiesen; reich an Schaafen und drehfüssigen Rindern (εἰλιπόδεσσι βόεσσιν). Darin wohnen viele heerdenreiche, unzählige Männer, Geschlechter sterblicher Menschen. Dort am äußersten Ende ist Dodona erbaut, welches Zeus liebte und zu seinem Orakel machte, geehrt von den Menschen. Dort holen sich die Erdbewohner alle Orakel. Wer nun dorthingehend den unsterblichen Gott befragen will, Geschenke bringend, der möge kommen mit guten Schicksalsvögeln.“ —

¹⁰³⁾ Vgl. p. 123 sqq.

¹⁰⁴⁾ Apollod. fr. 1. Müll.: Καθάπερ οἱ τὸν Δία Δωδωναῖον μὲν καλοῦντες, ὅτι δίδωσιν ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ, Πελασγικὸν δὲ, ὅτι τῆς γῆς πέλας ἐστίν. Die erste Etymologie ist nicht uneben; die zweite weicht der andern, wonach die Pelasger selbst als die Ackerbauer erscheinen.

¹⁰⁵⁾ O. Müller Dor. I, 6.

¹⁰⁶⁾ B, 750.

¹⁰⁷⁾ In einem Frgm. aus d. Rœen bei Sch. Soph. Trach. 1174 (no. 149 Marcksch.)

Wir sehen hieraus, daß Helopia außerordentlich fruchtbar war, woraus sich schon einigermaßen auf den Charakter der dort verehrten Gottheit schließen läßt. Es war der Himmels-gott, in besonderer Beziehung auf die Fruchtbarkeit des Landes und das Gedeihen der Heerden und Menschen. Darauf weisen viele einzelne Angaben: 1) *Zeὺς Naíos*¹⁰⁸⁾, der Wasserzeus, dem man in Epeiros die *Naía*¹⁰⁹⁾ feierte; 2) jedem Orakelspruch war die Aufforderung beigefügt, *Ἀχελῷοι θίειν*, wobei das Wort *Ἀχελῷος* allgemein für das nährenden Wasser¹¹⁰⁾ gebraucht wurde; — 3) ebendarauf deuten auch die Tauben. Herodot¹¹¹⁾ erzählt: „es wären zwei schwarze Tauben aus dem Aegyptischen Theben ausgeflogen, und die eine nach Libyen, die andere nach Dodona gekommen. Diese habe sich auf einer Eiche niedergelassen und mit menschlicher Stimme geredet, hier solle ein Orakel des Zeus sein.“ Ohne Zweifel ist dies spätere Deutelei und Gelehrsamkeit, aber die Stiftung durch Tauben wird uralte Sage sein. Wie man die Wolke als Schwan betrachtet, so kann man sie auch als Taube ansehen, die sich auf der Eiche niederläßt und zu den Menschen mit Donner und Blitz redet. In jedem Symbol ist eine Coincidenz von Rücksichten zu bemerken. Die Taube galt den Alten als besonders fruchtbar, und deshalb konnte die Wolke, welche ja als fruchtbringend angesehen wurde, leicht mit dem Bilde der Taube bezeichnet werden; — 4) wurde neben dem Zeus in Dodona verehrt die Dione (von demselben Wortstamm, aber die Erde bezeichnend), deren Tochter Aphrodite, die im Frühling blühende Erde, war.

¹⁰⁸⁾ Bekker Anecd. I, 283.

¹⁰⁹⁾ C. J. no. 2908.

¹¹⁰⁾ Ephoros bei Macrobius V, 18 (fr. 27. Müll.). Unger Theb. Par. p. 183.

¹¹¹⁾ II, 55.

Die Diener des Zeus waren die *Σελλοί* oder *Ἑλλοί*, die der Dione, wie es scheint, die *πελειάδες*. Beide Namen sind sehr verschieden erklärt: *Ἑλλοί ἀπὸ τῶν ἐλῶν τῶν περὶ τὸ ἱερόν*¹¹²⁾. Andere haben *Σελλοί* mit *σέλας* zusammengebracht, doch sind diese Etymologien sehr zweifelhaft. — *Πελειάδες* sind die Priesterinnen der Dione offenbar von den Wolken genannt, den Begleiterinnen der Erde, wie die Priester der Kybele, die Korybanten, Wolkendämonen sind.

Die Seller nennt Homer¹¹³⁾ *ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι*. Vgl. Sophocles¹¹⁴⁾: „τῶν ὀρείων καὶ χαμαικοιτῶν ἐγὼ Σελλῶν ἐσελθὼν ἄλσος“ und was Tacitus¹¹⁵⁾ über den Hainkult der Semnonen sagt. Der Kult des Zeus schloß sich an die hochheilige Eiche (Bucheiche, *quercus esculus*, *δρῦς, φηγός*), mit süßen, eßbaren Früchten, nach dem Glauben der Griechen der Menschen erste Speise. Die Eiche kann auch gewählt sein, weil sie der schönste Baum ist und weil sie die Blitze anzieht¹¹⁶⁾, wohin der Himmelsgott also im Blitze niedersteigt. Im Rauschen der Eiche glaubte man daher die Stimme des Gottes zu vernehmen¹¹⁷⁾. In dem Gipfel der Eiche liefs man Tauben nisten — dieselbe Symbolik, die den Widder um die Mauern von Tanagra tragen liefs. (S. unten: Athene mit dem Widder.) Am Fusse der Eiche, gleichsam aus ihren Wurzeln, floss ein Quell, dessen Mur-

¹¹²⁾ Apollod. bei Strab. VII, 505. B. (fr. 175 Müll.)

¹¹³⁾ II, 235.

¹¹⁴⁾ Trach. 1166 sq.

¹¹⁵⁾ Germ. 39.

¹¹⁶⁾ Claussen Q. Herod. p. 28.

¹¹⁷⁾ Suid. *Λωδώνη*. — Auf einen ähnlichen Kult scheinen hinzudeuten: *Ζεὺς δρύμνιος* bei den Pamphyliern (vielleicht von *ὁ δρυμός*, der Eichwald), Lycophr. Cass. 536 ibiq. Tzetz. — *Ζεὺς ἐνδενδρος* auf Rhodos (Hesych. s. v.). *Ζεὺς φηγοναῖος* (Creuzer III, 184, 84).

meln die Priesterin deutete ¹¹⁸⁾. Er war ein *ἀναπαυόμενος*, ein intermittirender ¹¹⁹⁾. Wahrscheinlich wurde drittens die göttliche Stimme noch vernommen aus tönendem Erz. Wir haben darüber zwei etwas von einander abweichende Nachrichten; nach der ersten ¹²⁰⁾ ist das Heiligthum zu Dodona nicht mit Mauern umgeben gewesen, sondern mit sich berührenden Dreifüßen oder Kesseln, die, wenn einer angeschlagen wurde, alle mitklangen und einen lange anhaltenden Ton gaben; nach der andern ¹²¹⁾ standen zwei Säulen neben einander, auf deren einer sich ein ehernes Becken befand, während auf der andern ein Knabe mit einer Geißel stand, die, vom Winde bewegt, das Becken berührte ¹²²⁾.

Obgleich in der geschichtlichen Zeit dem delphischen Orakel nachstehend, blieb das zu Dodona doch noch immer in Ansehen. Erst als die Aetolier in dem Kriege gegen Philipp III. von Macedonien das Heiligthum zerstört und seiner Schätze beraubt hatten (c. 220), sank es, und zu Strabo's Zeit hatte es fast ganz aufgehört.

Auch dies Orakel zeigt den Gott des Himmels. Das Rauschen der Eiche und des Quells gilt für seine Sprache, für Offenbarung des Willens jenes großen Geistes, dessen Wohnsitz im Himmel ist und der den Menschen Regen und ihren Früchten Gedeihen giebt. Die Vorstellung von ihm hat sich noch nicht zu klarer, plastischer Anschaulichkeit durchgebildet, und daher gab es auch in Dodona noch keine Bilder von Zeus. Es ist das geheimnißvolle Vernehmen

¹¹⁸⁾ Serv. z. Aen. III, 466.

¹¹⁹⁾ Plin. H. N. II cp. 106 Mill.

¹²⁰⁾ Demon fr. 17 sqq. Müll. (bei Steph. Byz. *Δωδώνη*, Suid. *Δωδωναῖον, χαλκεῖον*).

¹²¹⁾ Polemon. fr. 30. Prell.

¹²²⁾ Ueber diese Differenz vergl. Preller a. a. O. p. 57 sqq. und Creuzer III, 185 sqq.

des göttlichen Geistes, wie er in der Eichenkrone oder im sprudelnden Quell sich zu erkennen giebt.

Bei Pausanias ¹²³⁾ werden zwei Verse angeführt, welche von allen die ältesten gewesen und von den Peleiden sollen gesungen worden sein: „Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein, o großer Zeus: die Erde sendet Früchte empor, darum nennt die Erde Mutter.“ Auch hier tritt die Beziehung auf Fruchtbarkeit hervor. Ebenso in den gewiss alten und den pelasgischen Zeus angehenden Versen des mythischen Pamphos ¹²⁴⁾: „Zeus hehrest, größter der Götter, eingewickelt in Mist von Schafen, Rossen und Mäulern.“

Der pelasgische dodonäische Zeus war der Stammgott der Myrmidonen in Thessalien, wo ebenfalls ein Dodona lag, und der Stammvater der Aiakiden, Aiakos, ausgezeichnet durch Frömmigkeit und Gerechtigkeit und daher auch Richter der Todten ¹²⁵⁾, war ein Sohn des Zeus und der Aigina, der Tochter des Flußgottes Asopos. Aigina erinnert an *αἴξ*, Ziege, Wolke; so konnte sie Tochter des Flußgottes sein, und Zeus, wie die Sage berichtet, sie als Adler rauben und als Flamme überraschen.

Als Hellas einst von einer großen Dürre heimgesucht wurde, und die Pythia Hülfe verhieß, wenn Aiakos zu den Göttern bete, wurden Gesandte an Aiakos geschickt, auf dessen Gebet zum Zeus der ersehnte Regen eintrat. Zum Dank wurde dem Zeus *πανελλήνιος* oder *ἐλλάνιος* oder *ἀφείσιος* ein Tempel geweiht ¹²⁶⁾. Nach Hesiod ¹²⁷⁾ beklagte

¹²³⁾ X, 12, 10.

¹²⁴⁾ Bei Philost. Heroic. cp. 2, 19. p. 98. Boiss.

¹²⁵⁾ Plut. Gorgias p. 523. Apollod. III, 12, 6. Auch der Todtenrichter Minos ein Sohn des Zeus.

¹²⁶⁾ Apollod. III, 12, 6. Pausan. II, 29. l. 24, 9. O. Müller Aegin. p. 18 sq.

¹²⁷⁾ Bei Sch. Pind. Nem. III, 21 (no. 92. Mcksch.).

sich Aiakos, als er allein auf Aigina lebte, und Zeus wandelte alle Ameisen des Landes in Menschen, welche davon Myrmidonen genannt wurden. Offenbar liegt hierin eine Beziehung auf Ackerbau: die erdaufwühlenden Ameisen sind Ackerbauer. Dergleichen Uebertragungen finden sich häufiger, z. B. ὕψις, Pflugschar, von ὕς. Die Ameisen werden auch sonst ähnlich gebraucht.

2. Der Arkadische Zeus.

Arkadien war einer der ältesten Sitze der Pelasger¹²⁸⁾, daher die Arkadier sich *προοσέληνοι*¹²⁹⁾ nannten. Wegen der Natur ihres Landes sind sie stets ziemlich unverändert geblieben. Das ganze arkadische Wesen darf für ein sehr altes gelten, als welches es auch von den Griechen selbst anerkannt worden ist. So gleich darin, daß man, aufser Kreta, keinem Lande in gleichem Maße wie Arkadien den Ruhm zugestand, den Zeus geboren zu haben¹³⁰⁾. Es gebar Rhea den Zeus auf dem Berge Lykaion¹³¹⁾, der im Südwesten von Arkadien in der Landschaft Parrhasia lag¹³²⁾. Auf diesem Berge befand sich ein Ort (χώρα), welcher *Κρητέα* hieß und wo eben Zeus erzogen sein sollte¹³³⁾. Als seine Ammen werden genannt die drei Nymphen *Θειόα* (Ort am Lykaios), *Νέδα* (Fluß, auf dem Lykaios entspringend) und *Ἄγνῳ* (Quelle daselbst). Wenn Dürre lange Zeit angehalten hatte und Saaten und Früchte anfangen zu vertrocknen, dann betete der Priester des Zeus Lykaios an

¹²⁸⁾ Herrmann St. A. §. 8, 5.

¹²⁹⁾ Apollon. Rh. IV, 264 ibiq. Schol. Vgl. Heyne Opusc. II, 333 sqq.

¹³⁰⁾ Pausan. VIII. 36, 2 sqq. 38, 2 sq.

¹³¹⁾ Pausan. a. a. O.

¹³²⁾ Callimach. Jov. 10.

¹³³⁾ Pausan. VIII, 38, 2.

dem Wasser dieser Quelle Hagno, opferte nach Herkommen und berührte die Oberfläche des Wassers mit einem Eichenzweige, worauf das Wasser sich bewegte, ein Nebel aufstieg und als Wolke dem Lande Regen brachte¹³⁴⁾. So nährten Hagno, Neda und Theisoa den Himmel, wie der Berg, auf welchem die Wolken erzeugenden Quellen entspringen, mit Recht die Geburtsstätte des Zeus genannt werden kann. *Λυκαῖος* heisst dieser Berg vom Lichte und Glanze, so wie *Ζεὺς* selbst. Dahinein schlägt auch, was Pausanias¹³⁵⁾ weiter erzählt: „Auf dem Berge Lykaïos ist ein heiliger Hain des Zeus Lykaïos, den zu betreten Niemand erlaubt ist. Hat ihn einer betreten, so muß er binnen Jahresfrist sterben¹³⁶⁾. Und Menschen sowohl als Thiere, welche in den Bezirk kommen, verlieren ihren Schatten.“ In dem Letztern zeigt sich die Einwirkung des Lichtgottes. — Entsprechend den feierlichen Regungen, welche dieser unnahbare Hain in den Verehrern des Zeus hervorrufen mußte, waren die, welche sich nothwendig an den Altar des Zeus auf eben jenem Berge knüpften. Auf der höchsten Spitze war nämlich ein Erdhügel aufgeworfen, von dem aus man fast den ganzen Peloponnes überschauen konnte, und vor diesem als Altar dienenden Erdhügel standen gegen Morgen zwei Säulen mit goldenen Adlern.

Die Einrichtung des arkadischen Zeuskultes wird an Lykaon geknüpft, Sohn des Pelasgos und der Meliboia¹³⁷⁾ (d. h. Arkadien) oder der Kyllene¹³⁸⁾. Er stiftete dem Zeus das Fest *λύκαια* mit Wettkämpfen, opferte ihm ein Kind¹³⁹⁾

¹³⁴⁾ Pausan. VIII, 38, 4.

¹³⁵⁾ a. a. O.

¹³⁶⁾ Vergl. Tacitus Germ. 39, wo von dem heiligen Haine der Semnonen die Rede ist, den sie nur gefesselt betreten etc.

¹³⁷⁾ Apollod. III, 8, 1.

¹³⁸⁾ Sch. Eurip. Or. 1642.

¹³⁹⁾ Nyctimos: Tzetz. Lyc. 481. Arkas: Eratosth. Cat. 8.

und ward deshalb während des Opfers in einen Wolf verwandelt ¹⁴⁰⁾).

Dies Zusammentreffen von *Zeὺς Λυκαῖος*, von *Λυκάων* und dessen Verwandlung in einen Wolf (*λύκος*) ist nichts zufälliges, sondern bedeutungsvolles. Wenn man bloß diese Reihe von Namen betrachtet, kann man auf die Vermuthung kommen, daß *Zeὺς Λυκαῖος* seinen Namen nicht, wie ich deutete, vom Licht, sondern vom Wolfe habe. Mit Unrecht. Bei Apollon, den wir als Sonnengott kennen lernen werden, ist derselbe Fall. Auch bei ihm, der seine lichte Natur vom Vater Zeus hat, begegnen uns fast als stete Begleiter des Gottes die Wölfe. So wenig nun bei dem Gott der Sonne das Accessit des Wolfes früher sein kann, als das des Lichtes, ebenso wenig beim Gott des hellen, glänzenden, strahlenden Aethers. Aber was sollen denn die Wölfe? Ihre Verbindung mit Zeus sowohl als mit Apollon zeigt, daß sie in irgend einer Rücksicht in Bezug auf Licht und Helle müssen gesetzt worden sein ¹⁴¹⁾. Daß dies wegen der äußern Namensgleichheit (*λύκη* und *λύκος*) geschehen sei, ist kaum glaublich ¹⁴²⁾. Den Alten selbst waren die Gründe nicht mehr deutlich, daher sie selbst welche gesucht haben, z. B. alle Wölfe gebären in zwölf Tagen, d. h. in

¹⁴⁰⁾ Pausan. VIII, 2, 3. Diese Sage vom Lykaon ist Gegenstand der Tragödie *Λυκάωνες* des Achaïos.

¹⁴¹⁾ Vgl. O. Müller Dor. I, 305—309. Creuzer II, 531—535.

¹⁴²⁾ Vgl. *lux*, *λύγξ* und Luchs (lugen, leuchten). — Mit den Augen verschlingen = scharf sehen. Sollte die Wurzel *lux* — verschlingen bedeuten, und daraus einerseits der Wolf als verschlingendes Raubthier, andererseits das Licht als die Finsterniß verschlingend benannt sein? Macrob. Sat. I, 17. Die Sonne als Finsterniß und Winter vernichtend werden wir bei Apollon kennen lernen. Das Verschlingende ist besonders charakteristisch am Wolf, daher die Uebertragung von *λύκος* auf einen Raubfisch u. A. s. Hesych. *λύκος*, ἀρπάγη.

so viel Tagen, als Leto in Gestalt einer Wölfin gebraucht habe, um von den Hyperboreern nach Delos zu wandern¹⁴³⁾. Neuere Mythologen haben theils an das scharfe Gesicht¹⁴⁴⁾, theils an die helle Farbe des Wolfes gedacht¹⁴⁵⁾, ohne große Wahrscheinlichkeit¹⁴⁶⁾. Schwartz¹⁴⁷⁾ will weder den *Ἀπόλλων λύκειος* noch den *Ζεὺς Ἀνκαῖος* auf Licht beziehen, sondern beide auf den Wolf, den er — was er freilich auch war — als Symbol des Sieges faßt. Indefs, abgesehen von dem, was den Apollon als Licht- und Sonnengott zu erkennen giebt, so ist der *Ζεὺς Ἀνκαῖος* schon nach dem, was ich oben auseinandersetzte, auf Licht und Glanz zu deuten, um so mehr, als ihn Achaios¹⁴⁸⁾ geradezu *ἄστερωπος* nennt. — Wenn mir nun so die Verbindung von Licht und Wolf bei Zeus und Apollon außer Zweifel steht, so kann ich doch nicht sagen, daß mir in gleicher Weise der Grund dieser Verbindung klar sei. Denn die vorhin angeführten Erklärungen genügen mir keineswegs; am wenigsten die von der hellen Farbe des Wolfes; mehr die andere von seinem scharfen, in die Ferne dringenden Auge, das im Dunkeln leuchtet und sieht¹⁴⁹⁾, denn Auge und Licht, Sonne sind nahverbundene Begriffe. Man kann mehrere Gründe zusammen gelten lassen, wie dies bei Symbolen in der Regel der Fall ist. Man vergleiche die Eule bei der Athene, den Habicht und die Katze beim Horus.

¹⁴³⁾ Aristot. H. A. VI, 35.

¹⁴⁴⁾ S. Aelian. H. An. X, 26.

¹⁴⁵⁾ O. Müller Dor. I, p. 308.

¹⁴⁶⁾ Ebenso wenig genügt, was Macrobius Sat. I, 17 sagt, weil die Wölfe zur Zeit der Morgendämmerung auf Raub ausgehen (vgl. Hiob XXIV, 5). Virg. Aen. II, 355. Apollon. Arg. II, 124. Oppian. Cyneg. III, 305.

¹⁴⁷⁾ De antq. Apoll. nat. Berol. 1843. p. 37 sqq.

¹⁴⁸⁾ Bei Sch. Eurip. Orest. 383.

¹⁴⁹⁾ Plin. H. N. XI, 55. Vgl. Wernsdorf Rapt. Auror. p. 325 sqq.

Am liebsten würde ich den Wolf als Symbol der Gewitterwolke ansehen ¹⁵⁰⁾.

Die *Λύκαια*, welche dem Zeus zu Lykosura gefeiert wurden, waren mit Wettkämpfen verbunden, in welchen *νικῶντες σκεύεσι τιμῶνται* ¹⁵¹⁾. Unter diesen *σκεύη* sind goldene Striegel (*στλεγγίδες χρυσαῖ*) zu verstehen ¹⁵²⁾. Das große Alter dieses Festes ist an zweierlei zu erkennen: 1) daß an demselben noch in späteren Zeiten, vielleicht sogar noch zur Zeit des Pausanias ¹⁵³⁾ Menschen geopfert wurden ¹⁵⁴⁾, wie dies mythisch in der Sage vom Lykaon präindiciert ist; 2) daß die Sage ging, jeder der an den Lykaïen von den Speisen esse, unter welche Menschenfleisch gemischt würde, verwandle sich in einen Wolf, werde ein *λυκάνθρωπος* ¹⁵⁵⁾ (Werwolf). Plato erzählt auch aus Euanthes ¹⁵⁶⁾: in Arkadien würde aus dem Geschlechte eines gewissen Anthos Einer durchs Loos bestimmt und an einen See geführt. Nachdem dort seine Kleider an eine Eiche aufgehängt seien, schwimme er über den See, fliehe in die Wälder, werde ein Wolf und bleibe neun Jahre lang unter den übrigen Wölfen. Habe er in dieser Zeit kein Menschen-

¹⁵⁰⁾ Vgl. Bullerkater, Bullerlux, *μορμολύκειον*. Grimm D. M. p. 471. 473. 474. Pöpel, ein anderer Ausdruck für Bullerkater, heißt im Hennebergischen eine dunkle Wolke. Ueber den Katzenveit s. Grimm D. M. p. 448.

¹⁵¹⁾ Sch. Pind. Ol. VII, 153.

¹⁵²⁾ Xenoph. Anab. I, 2, 10. vgl. Hermann Antq. II. §. 51, 10.

¹⁵³⁾ VIII, 38, 5.

¹⁵⁴⁾ Theophrast. bei Porphy. de abst. II, 27. Ueber diese Menschenopfer handelt R. Suchier de victimis humanis apud Graecos. P. I. Marburg 1848. 4. Cp. I.

¹⁵⁵⁾ Plat. Repb. VIII, 565 D. Plin. II. N. VIII, 34. Ein Frgm. des Marcellus ὁ Σιδήτης über Lykanthropie steht bei Ideler Medici Gr. I, 13.

¹⁵⁶⁾ S. über ihn Vofs de hist. Gr. p. 438. West. Müller liest: Neanthes, s. Fragm. Hist. Gr. III.

fleisch gegessen, so kehre er zu demselben See zurück, schwimme wieder hindurch und erhalte seine ehemalige, nur um neun Jahr gealterte Gestalt wieder¹⁵⁷⁾. — Den Grund dieser Vorstellung von dem Verwandeln der Menschengestalt in eine Wolfsgestalt finde ich noch von Niemand genügend angegeben. Der Glaube daran muß bis in die Urzeit zurückgehen. Ob er mit dem Menschenopfer zusammenhängt? und gewissermaßen eine Kautel war gegen den Genuß des Menschenfleisches? Da man die Opferung eines Menschen für Forderung der Gottheit hielt und deshalb nicht unterlassen zu können glaubte, suchte man sie wenigstens dadurch zu mildern, daß man verhinderte von dem Fleische zu essen. Menschenopfer werden uns noch einige Male im Dienste des Zeus begegnen, namentlich beim Zeus *λαφύστιος*¹⁵⁸⁾. Ob die *Λύκαια*, wie Creuzer meint, ein Frühlingsfest waren, lasse ich dahingestellt. Doch scheint mir nach Vergleichung der ähnlichen Feste des Zeus nicht zweifelhaft, daß sie eine Beziehung auf die Fruchtbarkeit des Jahres hatten. Dies würde sich mit Sicherheit entscheiden lassen, wenn wir etwas über die Zeit wüßten, in der dieses Fest gefeiert wurde. Ich habe schon mehrfach bemerkt, daß alle Kulte, welche sich auf das Leben der Erde beziehen, wie sehr sie einerseits die Gesittung befördert haben, doch andererseits düster und grausam sind, gleichsam als ob man alle Wildheit des Lebens in dieser Einen Kultuswildheit abthun wollte.

¹⁵⁷⁾ Vgl. Thorlacius Opusc. Tom. IV, 54 sqq. Böttiger Kl. Schr. I, 135 sqq. und die ähnliche germanische Sage bei Grimm D. M. p. 1047 sqq.

¹⁵⁸⁾ Auf Menschenopfer gehen auch wohl die Beinamen *ελλαπινάστις*, *σπλαγχνοτόμος*.

3. Der Kretische Zeus.

Höck Kreta I, 160sqq.

Mehr als vom dodonäischen und arkadischen Zeus wissen wir vom kretischen. Der Grund davon liegt in der grösseren Bedeutung, welche die Gestaltung, wie Zeus sie auf Kreta gewann, für das griechische Leben gehabt hat.

Wir haben auf Kreta einem grossen Theile nach dieselben Volkselemente, wie auf dem griechischen Festlande¹⁵⁹⁾. Seit den frühesten Zeiten waren hier Pelasger heimisch. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß die Dorier, noch ehe sie in den Peloponnes gewandert waren, von Thessalien aus eine Kolonie nach Kreta geschickt hatten¹⁶⁰⁾, obgleich Höck¹⁶¹⁾ und Böckh¹⁶²⁾ dies leugnen. Jedenfalls sind auf Kreta uralte hellenische Elemente, pelasgische, welche durch die eigenthümliche Lage der Insel begünstigt vor denen des Festlandes sich entwickelten, wie in staatlichen Dingen, so auch in religiösen, und was uns hier zunächst berührt, in Bezug auf den Kult des Zeus. Wie man Arkadien, wegen der erhaltenen Alterthümlichkeit seiner Bewohner, bereitwillig als eine Geburtsstätte des Zeus betrachtete, so andererseits fast mit noch mehr Anerkennung Kreta. Denn hier hatte der nachmalige hellenische Zeus zuerst sich entwickelt. Es ist ein sehr irriger Satz, den französische Gelehrte, z. B. Frèret¹⁶³⁾ aufgestellt haben, und den Böttiger¹⁶⁴⁾ billigt, daß eine Gottheit da, wohin ihr Geburtsort verlegt werde, zuerst verehrt worden sei. Dieser Glaube

¹⁵⁹⁾ Höck II, 3 sqq.

¹⁶⁰⁾ O. Müller Dor. I, 31 sqq.

¹⁶¹⁾ II, 15 sqq.

¹⁶²⁾ C. J. II, 450.

¹⁶³⁾ H. de l'Ac. Tom. XXIII, p. 22.

¹⁶⁴⁾ II, 228.

hat ganz andere Ursachen. An die Geburt der Gottheit wurde geglaubt, theils weil man sie menschlich dachte, theils weil sie auf Natur beruhte, die man nicht anders als ein Gewordenes sich vorstellen konnte. Glaubte man aber an die Geburt, so brachte ein sehr natürliches Gefühl es mit sich, dieselbe an den jedesmaligen Ort, an welchem man wohnte, zu verlegen, die Gottheit zu lokalisieren. Die Gottheit mußte sich zugleich mit den Menschen heimisch machen in den Wohnsitzen, sich einwohnen. So ward denn, wie ich schon bemerkt habe, die Ehre, Geburtsstätte des Zeus zu sein, von unzähligen Lokalen beansprucht ¹⁶⁵), z. B. von Ida in Troas ¹⁶⁶), Theben ¹⁶⁷), Aigion in Achaia ¹⁶⁸), Olenos in Aitolien ¹⁶⁹) u. A. Aber aufer Arkadien ward diese Ehre keinem andern Lokale in gleichem Maße wie Kreta zugestanden.

Nach Hesiod ¹⁷⁰) gebär Rhea den Zeus bei Lyktos, in einer Höhle des Berges Aigaion oder Argæion. Andere Angaben nennen den Berg Ida ¹⁷¹) oder Dikte ¹⁷²). Zeus wurde den Kureten zur Bewachung und zweien Nymphen, des Melisseus Töchtern, zur Ernährung übergeben. Diese nährten ihn mit der Milch der Ziege Amaltheia und mit Honig, den die Bienen, oder mit Ambrosia, welche Tauben (*πέλειαι*) vom Okeanos hertrugen ¹⁷³).

Λύκτος vgl. oben *λύκη*, *λύκος*. — *Αἰγαῖον* ist von *αἶξ* gebildet, wovon gleich näher. Die Variation *Ἀργαῖον*

¹⁶⁵) Pausan. IV. 33, 1.

¹⁶⁶) Sch. Apollon. III, 134.

¹⁶⁷) Tzetz. Lyc. 1194.

¹⁶⁸) Strab. VIII, 387. vgl. Pausan. VII. 24, 4.

¹⁶⁹) Arat. Phaen. 164.

¹⁷⁰) Th. 477 sqq.

¹⁷¹) Callim. Jov. 6.

¹⁷²) Apollod. I. 1, 6.

¹⁷³) Apollod. I. 1, 6 sq. Athen. XI, 70.

würde man auf ἀργός (glänzend, schimmernd) zurückzuführen haben, s. oben. Der Name des Berges Ida, der eng mit dem Zeuskult verbunden ist (vergl. Ἴδη in Troas), hat wohl Zusammenhang mit der Wurzel ἰδω, εἶδω; (davon der Name des kretischen Helden Ἰδομενεύς)¹⁷⁴⁾. Dikte erinnert an die kretische Artemis Diktynna, deren Namen die Alten von διχεῖν (werfen), wovon auch δίσκος und δίκτυον, ableiteten, und welche sie auf das Strahlenwerfen des Mondes deuteten¹⁷⁵⁾; das Wort ist gemeinsamen Stammes mit δείκνυμι, δείκελος.

Die Kureten¹⁷⁶⁾. Die Alten unterschieden diese mythischen Kureten von den historischen, welche als Einwohner Aetoliens und Euboias genannt werden¹⁷⁷⁾. Inwieweit die historischen Kureten historisch sind, geht uns hier nicht weiter an. Was die mythischen betrifft, so haben die bisherigen Untersuchungen die Sache eher verwirrt als aufgeklärt. Gehen wir unsern eigenen Weg. Einigermassen bestimmt sind die Kureten als Hüter des Himmelsgottes; näher bestimmt wird ihr Wesen durch ihre Genealogie. Hekataios (= Apollon, Sonne) zeugt mit der Tochter des Phoroneus (Wasser) die Bergnymphen, Satyrn, Kureten¹⁷⁸⁾. Damit stimmt überein eine andere Genealogie, nach welcher Apollon die Kureten zeugte mit der kretischen Nymphe Danais¹⁷⁹⁾. Fragen wir nun, was in der Natur wohl, mit Rücksicht auf den Himmel, Kind der Sonne und des Wassers genannt werden könne, so liegt wohl nahe, an die

¹⁷⁴⁾ Hoffmann Q. H. II, 13.

¹⁷⁵⁾ Spanh. Kallim. h. in Dian. 205. p. 271.

¹⁷⁶⁾ Lobeck Aglaophamus. Regim. 1829 sq. II, 1111—1139.

¹⁷⁷⁾ Hermann St. A. §. 7, 10. Brandstätter Gesch. d. aetol. Landes. Berlin 1844. p. 4 sqq.

¹⁷⁸⁾ Hesiod. bei Strab. X, 471. (fr. 28. Mcksch.)

¹⁷⁹⁾ Tzetz. Lyc. 77.

Wolke zu denken¹⁸⁰⁾. In unserm Mythos nähren nicht die Kureten den Zeus, sondern behüten ihn nur. Die Kureten sind das Donnergewölk; darum heißt es von ihnen, sie hätten mit ihren Schilden Lärm gemacht; darum werden sie Tänzer genannt, die in eherner Rüstung den jungen Zeus auf der Spitze des Ida oder Dikte umtanzten¹⁸¹⁾. Diese Deutung der Kureten bestätigt sich durch mehreres Andere: 1) Ovid¹⁸²⁾ nennt sie Söhne eines starken Regens, *largo ab imbri sato*; — 2) sie gelten für Erfinder der Erzwaffen¹⁸³⁾ (vgl. den Wolkengott Hephaistos); 3) sie sind Zauberer; 4) sie haben prophetisches Wissen¹⁸⁴⁾, und sind 5) Begleiter der Athene¹⁸⁵⁾ (Wolke), wobei ich an Pausanias¹⁸⁶⁾ erinnere, welcher auf dem lakonischen Vorgebirge Brasiai ein Standbild der Athene sah und daneben drei kleine, nur einen Fuß hohe Bilder aus Erz, welche Hüte¹⁸⁷⁾ aufhatten, und von denen Pausanias nicht entscheiden mag, ob sie *Διόσκουροι* waren oder *Κορύβατες*. Er hätte auch *ἢ Κουρῆτες* hinzufügen können. Denn *Διόσκουροι*, *Κορύβατες* und *Κουρῆτες* sind nicht verschieden von einander.

Dies beweist zunächst der Name *Διός-κουροι*, *Κορύβατες*, *Κουρῆτες*. Alle drei gehen auf die Wurzel *κορ* —

¹⁸⁰⁾ Vgl. oben den arkad. Zeus, den die drei Nymphen Theisoa, Neda, Hagno, d. h. die Quellen, deren Dünste zum Himmel emporsteigen, nähren.

¹⁸¹⁾ Vgl. das Tanzen der Wolken um die Zinken der Gletscher in Schillers Berglied.

¹⁸²⁾ Met. IV, 282.

¹⁸³⁾ Lobeck Agl. p. 1119.

¹⁸⁴⁾ Vgl. Lobeck p. 1118, der die Kureten sehr gut mit den Paliken, den Hephaistossöhnen vergleicht.

¹⁸⁵⁾ Proclus bei Lobeck. Agl. p. 541.

¹⁸⁶⁾ III, 24, 5.

¹⁸⁷⁾ Die Nebelkappen unserer Zwerge, der Helm der Athene, die Kappe des Hephaistos u. s. w. Vergl. Andersen Improv. I, 208: „Die Gebirge haben ihre Nebelkappe aufgesetzt.“

die einen Jüngling bedeutet, in welcher Bedeutung bei Homer¹⁸⁸⁾ geradezu *κοῦρητες Ἀχαιῶν* steht. So aber sind diese mythischen Personen nach derselben Vorstellung benannt, welche die Athene = Wolke zur Jungfrau machte und gleichfalls *κόρη* benannte¹⁸⁹⁾ (das Weitere über die Korybanten s. unten bei den Wolkendämonen).

Während die Kureten, deren Erklärung ich eben versucht habe, den Zeus bewachen, indem sie ihn mit Waffengeklirr umtanzen, pflegen seiner zwei Nymphen, des Melisseus Töchter, indem sie ihn mit Honig nähren, welcher durch Bienen herbeigetragen wird. Ueber die Bienen vgl. Creuzer¹⁹⁰⁾. So heisst auch ein Sohn des Zeus *Μελιτεύς*¹⁹¹⁾. Sind die Sterne als Bienen angeschaut, der Himmel als Bienenkorb? — Die Tauben, welche vom Okeanos Ambrosia bringen, sind Wolken¹⁹²⁾. Darauf geht auch die Ziege Amaltheia. Sie heisst unter andern Tochter des Okeanos oder Melisseus. Ihr Name¹⁹³⁾ von *ἀμαλθεύειν*¹⁹⁴⁾ (nähren); *ἀμέλω*¹⁹⁵⁾ (melken); vielleicht zusammenhängend mit *ἀμάλη* = *ἄμαλλα* Garbe, wovon Demeter *ἀμαλλοφόρος*, was recht gut zu der fruchtbringenden Natur der Wolke paßte. Diese ihre Naturbestimmtheit ist auch aus ihrer Mythologie ersichtlich. Sie ist weifs und schön, aber dabei so fürchterlichen Anblicks, dafs die Titanen, die ihn nicht zu

¹⁸⁸⁾ T, 193. 248.

¹⁸⁹⁾ Creuzer III, 429 sq.

¹⁹⁰⁾ Symb. IV. 348 sqq. W. Menzel Myth. Forsch. u. Samml. Stuttgart 1842. 8. p. 171—234.

¹⁹¹⁾ Antonin. Lib. 13.

¹⁹²⁾ Vgl. Völcker Japet. p. 83.

¹⁹³⁾ Sickler De Amaltheae etymo et de cornutis Deorum imaginibus. Hilpertoh. 1821. (vgl. O. Müller G. G. A. 1824. St. 88.)

¹⁹⁴⁾ Hesych.

¹⁹⁵⁾ Schwenck Andeutungen. p. 41.

ertragen vermochten, die Erde baten, sie zu verbergen¹⁹⁶⁾. Die Erzählung von ihrem Horne, dem Horn der Fülle und Fruchtbarkeit, ist bekannt und leicht zu verstehen aus dem Wolkenwesen der Amaltheia¹⁹⁷⁾. Wenn eine, ob- schon späte Sage sie zur Mutter des Dionysos (des Erd- lebens) machte, so bestätigt dies jene Auffassung der Amal- theia. — Das Sternbild der Ziege, d. h. der von Zeus unter die Sterne versetzten Amaltheia bedeutet Sturm¹⁹⁸⁾, wie die *πελειάδες* Regen verkünden. — Mit der Sibylle Amal- theia¹⁹⁹⁾ vergleiche die prophetischen Kureten, die zauberi- schen Daktylen und Telchinen, die kluge, prophetische Athene. —

Uns bleibt noch das Bild der Ziege zu erläutern, welches nichts anders ist und sein kann als ein Bild der Wolke. Um dies deutlicher zu machen, erinnere ich daran, daß Zeus *αἰγίοχος* hieß²⁰⁰⁾, wie aus Homer hinlänglich bekannt ist. Das Wort wird verschieden abgeleitet: 1) *παρὰ τὴν ἐξ αἰγὸς ὀχλὴν*²⁰¹⁾; 2) richtiger von *αἰγίς* — *ἔχω*. Hierbei leitet man *αἰγίς* *a*) von *αἶξ* (Ziege), *b*) von *ἄϊξ* (stürmische Bewegung) ab. Beides aber ist gleich; denn *αἶξ* sowohl als *ἄϊξ* stammen von *αἰσσω*, springen, stürmen; es findet hier dieselbe Coincidenz statt, wie oben bei *λύκη* und *λύκος*. Nicht wegen des Gleichklanges ward mit der stürmenden Wolke das Bild der Ziege verbunden, sondern weil eine lebensvolle Anschauung der Wolke — freilich nicht jeder Wolke — das Bild der Ziege von selbst in der Seele weckte.

¹⁹⁶⁾ Creuzer IV, 364.

¹⁹⁷⁾ Ueber die Amalthea vgl. Böttiger Amalthea I, 65 sqq.

¹⁹⁸⁾ Buttmann zu Ideler über die Sternnamen. p. 309.

¹⁹⁹⁾ Salmas. Exerc. Plin. p. 75. Creuzer III, 656 not.

²⁰⁰⁾ Dasselbe bedeuten die Hörner, die Zeus als Ammon führt.

²⁰¹⁾ S. Spanh. zu Callim. Jov. 49. p. 46. Böttiger II, 225.

Hier erinnere ich nur, daß diese Aigis²⁰²⁾, welche Zeus führt, die quastenumbordete²⁰³⁾, hell von Glanz, durch deren Schüttern Zeus donnert und blitzt, mit der er den Ida verhüllt²⁰⁴⁾, die Achaier erschreckt²⁰⁵⁾, welche Hephaistos verfertigt hat²⁰⁶⁾, und von hundert zierlichen Quasten aus lauterem Golde umfaßt wird²⁰⁷⁾: diese Aigis, sage ich, ist nichts anderes als die Wetterwolke am Himmel, dunkel und fürchterlich, die vom Golde der Sonne umsäumt blitzt und donnert, und in ihrer graugelben Farbe und welligen Bildung an ein Ziegenfell mahnt. Diese Ideenreihe werde ich bei Athene weiter verfolgen und nachweisen. (S. die Abhandlung über Athene mit dem Widder in der Anlage.) — Nicht minder gerecht ist der Phantasie, die Wetterwolke als einen Schild anzusehen, hinter dem hervor Zeus Donner und Blitz, seine Waffen entsendet, mit dem er sich selbst verbirgt. Dieser Schild, dem Zeus eigen, wird andern Gottheiten von ihm geliehen²⁰⁸⁾, natürlich nur solchen, deren Natur dies gestattete, z. B. dem Apollon²⁰⁹⁾, der Athene. Als diese²¹⁰⁾ sich mit den Waffen ihres Vaters rüstet, wirft sie sich auch die Aigis um die Schultern, welche war

Fürchterlich, rund umher mit drohendem Schrecken gekränzt.
Drauf ist Streit, drauf Stärke und drauf die starre Verfolgung,
Drauf auch der Gorgo Haupt, des entsetzlichen Ungeheuers,
Schreckenvoll und entsetzlich, das Graun des donnernden Vaters.

²⁰²⁾ Ueber die Aigis vgl. Facius über die Aigis. Erlangen 1774. Creuzer IV, 364. not. 1. — S. Visconti Osservazioni sopra un antico cammeo rappresentante Giove Egioco.

²⁰³⁾ E. 738.

²⁰⁴⁾ P. 593 sqq.

²⁰⁵⁾ A. 167. E. 738 sqq.

²⁰⁶⁾ O. 308 sqq.

²⁰⁷⁾ B. 447 sqq.

²⁰⁸⁾ Vgl. Wieseler Jahrb. d. Vereins v. Alterthumsfreunden im Rheinl. Bd. V u. VI. Bonn 1844. 8. p. 352 sqq.

²⁰⁹⁾ O. 229.

²¹⁰⁾ E. 733 sqq.

Natürlich hat der Schild alle die Eigenschaften des Naturobjekts, auf dem er beruht ²¹¹⁾. — Nunmehr wird auch das Beiwort *αἰγοφάγος* ²¹²⁾ klar sein. —

Abbildungen. Millin. V. 17. Rhea, Zeus mit Amaltheia u. Kureten. — X, 18. Zeus auf der Ziege. XI, 38. Zeus, in der Rechten den Blitz, um den linken Arm die Aegis mit Schlangen, vgl. Müller Arch. S. 351, 1.

Eine wie große Veränderung dieser kretische Zeus mit seinen Kureten gegen den dodonäischen und arkadischen erfahren hatte, ist leicht ersichtlich. Dem dodonäischen und arkadischen Zeus waren die Kureten nicht beigegeben. Aber dies war nicht die einzige Umwandlung, welche Zeus auf Kreta erfuhr. Hier sind die Elemente seiner nachmaligen olympischen Gestaltung zu suchen, weil hier, auf Kreta, früher als irgendwo auf dem griechischen Festlande das politische Leben einen höhern Aufschwung nahm. Damit hängt immer religiöse Entwicklung zusammen und zwar, indem das politische Leben die geistigen Kräfte des Menschen reicher entfaltet, mußte die ihm verknüpfte religiöse Entwicklung eine aus Natursymbolik zu ethischer Verklärung fortschreitende sein.

Als Repräsentant der politischen Größe Kretas gilt Minos. Ohne uns an den Namen dieses kretischen Herr-

²¹¹⁾ Wenn, wie oben bemerkt, gesagt wird, Hephaistos habe die Aegis verfertigt und zwar so fest und gediegen, daß selbst des Zeus Blitz sie nicht zerschmettern könnte (*φ*, 400): so paßt dies sowohl auf den Schild als die Wolke Aegis. Die Wolke kann ihrer feurigen Natur nach als von Hephaistos ausgegangen betrachtet werden, und daß sie nicht vom Blitz könne zerschmettert werden, ist eine jener Zirkelbemerkenngen, die der Mythologie ganz gerecht sind. — Dasselbe sagt die Mythe von der Aegis der Athene, wonach sie ursprünglich ein erdgebornes feuerspeiendes Thier war, das Pallas erlegte und dessen Fell sie zur Waffe machte. Diod. III, 70.

²¹²⁾ Nikandros bei Etym. M. p. 27, 51.

schers zu halten, der immerhin eine mythische Person sein mag, werden wir doch aus dem, was über ihn erzählt wird, erkennen, daß schon lange vor dem troischen Kriege, also in den ältesten Zeiten, das politische Leben auf Kreta zu einer gewissen Entwicklung gelangte, und im Gegensatz zu der Gesetzlosigkeit jener frühen Zeiten auf einem Prinzip der Gesittung und Gerechtigkeit beruhte. Dadurch gelangte Kreta im Innern zu großem Wohlstande, nach Außen zu großer Macht²¹³⁾. Schon Homer²¹⁴⁾ ist Minos als König auf Kreta bekannt, *ἐννέωρος*²¹⁵⁾ *Διὸς μεγάλου δαριστής*. Er ist ausgezeichnet durch seine Gerechtigkeit und deshalb nach seinem Tode Richter der Schatten im Hades²¹⁶⁾. Auf ihn werden die kretischen Gesetze zurückgeführt, die er als göttliche Gebote vom Zeus selbst während des langen Umganges mit ihm erhalten haben soll. Von ihm wird auch berichtet, daß er die Karer und Leleger bezwungen, ihren Seeräubereien ein Ende gemacht, viele Inseln des aegäischen Meeres unterworfen, selbst bis Athen seine Macht ausgedehnt habe. Durch das enge Verhältniß des Minos zum Zeus (Sohn, Schüler) wird es sehr wahrscheinlich, daß dieser höhere Grad von Civilisation und politischer Größe sich an den Zeuskult angeschlossen und demnach diesen selbst kunstsymbolischer gestaltet habe. Ja, man darf Minos selbst als eine Epiphanie des Zeus betrachten. Daß gleichwohl der kretische Zeusdienst noch weit entfernt war, ein olympischer zu sein, sieht man aus

²¹³⁾ Vgl. Höck Kreta II, 45 sqq. u. d. Litt. bei Hermann St. A. §. 9, 8.

²¹⁴⁾ *τ.*, 178 sq. vgl. auch *ρ.*, 523. *ν.*, 450. Minos, Sohn des Zeus: *Ξ.*, 322.

²¹⁵⁾ *ἐννέωρος* = neun Halbjahre lang, cf. E. Müller de Aethone satyrico Achaei Eretriensis. Ratibor. 1837. 4. p. 16 sqq.

²¹⁶⁾ *λ.* 568.

den Menschenopfern, die ihm fielen. Denn darauf offenbar ist die Sage von dem *Μινώταυρος* zu deuten²¹⁷). Ich kann diesen Mythenkreis hier nicht näher erörtern.

Denselben Einfluß, den der politische Minos auf die Fortbildung des Zeusdienstes ausübte, hatte der ihm zur Seite gestellte künstlerische Daidalos. Er ist nur eine Variante vom Hephaistos. Siehe diesen²¹⁸).

In diesen beiden Momenten lag jedoch nur erst der Anfang höherer Entwicklung, wie der Religion überhaupt, so des Zeuskultes insbesondere. Theils war die plastische Kunst noch zu unvollkommen, theils fehlte die epische Poesie, welche ungleich besser die Götterwelt in ihrer idealisierten Menschlichkeit darstellen konnte, als die plastische Kunst und überdies dieser erst die Ideale schaffen mußte. Die epische Poesie aber konnte in so früher Zeit noch nicht zu bedeutender Blüthe gelangen, weil der Boden, auf dem sie wächst, Heldenthat, heroische Gestalten, damals noch nicht bereitet war. Diesen Boden hat die epische Poesie auch niemals in Kreta gefunden. Des Heldenruhmes und des Epos Mutter war das eigentliche Hellas. An dem Vorhandensein eines vorhomerischen Epos ist, so wenig Nachrichten wir von ihm haben, nicht zu zweifeln. Aber die homerischen Lieder haben alle frühern übertroffen, sowohl weil die Helden in ihnen die idealsten waren, als weil sie Götter schilderten, wie sie dem griechischen Bewußtsein am meisten entsprachen. Auf ihnen ruht das ganze griechische Leben, auf ihnen die spätere dramatische und plastische

²¹⁷) Suchier (p. 184. not. 154) cp. 3. Stephani D. Kampf zwischen Theseus u. Minotaurus. Lpz. 1842 fol.

²¹⁸) Vgl. inzwischen *Δαιδαλίδαι* u. *Ἡφαιστιάδαι* zu Athen, und Welcker Aesch. Tril. p. 291. Ueber den Heros *Ῥαδάμανθυς*, der ebenfalls eine Epiphanie des Zeus ist, vgl. Preller (Z. f. A. 1838. No. 135 sq.)

Kunst²¹⁹⁾. Diese beiden letztern Künste haben die griechischen Götter so veredelt, vergeistigt, versittlicht, geläutert von allen natürlichen Elementen, als dies dem griechischen Geiste überhaupt möglich war, obgleich freilich der Naturboden, auf dem die Göttergestalt ruht, ihr niemals vollkommen kann entzogen werden: es kann nur aus dem Himmelsgotte der Vater im Himmel werden.

Indem ich dies über den Gang der Entwicklung der einzelnen Göttergestalten ein für allemal bemerkt habe, gehe ich nun über zur Betrachtung des hellenischen oder olympischen Zeus. Ich werde seine Betrachtung in zwei Theile zerfallen lassen, indem ich 1) von dem natürlichen (natursymbolischen) Zeus, 2) von dem ethischen (kunsymbolischen) handle.

II. Der Hellenische Zeus.

1. Der natürliche.

Der hellenische Zeus in seiner Naturbestimmtheit muß ebenso Gott des Himmels sein, als es der pelasgische war, aus dem er sich entwickelt hat, und ist es auch²²⁰⁾; daher beherrscht er Wolken, Licht und Wärme und giebt alles Gedeihen im Naturleben.

a) Herr der Wolken. Das malt ein prächtiges Bild bei Homer²²¹⁾, wo die beiden Aias, Odysseus und Diomedes die Feinde erwarten „den Wolken gleich, die Kronion bei

²¹⁹⁾ Vgl. Gesch. d. Hom. Poesie, p. 32—47.

²²⁰⁾ Vgl. oben die Stelle aus Aeschylos Danaiden und Euripides bei Athen. I, 20 B.: [πόλεις] ὁπόσας ὁ Ζεὺς ἀναγκάζει. — ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρὺν fleht Menelaos zu ihm Γ. 364 sqq.; αἰθέρι ραίων B. 412. Δ, 166; οὐράνιος Callim. Jov. 55. Anthol. I, 254. 463. 478. αἰθέριος Creuzer III, 141.

²²¹⁾ E, 522 sqq.

stillem Wetter um die Bergspitzen (*ἐπ' ἀκροπόλοισιν ὄρεσσιν*) stellt, unbeweglich, wenn des Boreas und der andern heftigen Winde Gewalt schlummert, welche wehend die schattigen Wolken mit scharfem Hauche zerstreuen." Davon heisst er *νεφεληγερέτα* ²²²), *κελαινεφής* ²²³), *ὑψινεφής* ²²⁴), *σκοτίας* ²²⁵).

α) Regen, Hagel, Schnee kommen von ihm. *Διὸς ὄμβρος* ²²⁶), *Διὸς νότος* ²²⁷), *Ζηνὸς καχλάζων νασμός* ²²⁸), *Διὸς παῖς ἄσπετος ὄμβρος* ²²⁹). — Er heisst der beregnende und bedörrende, *ἐξεπομβρῶν* — *ἐπανχμήσας* ²³⁰), *χειμάζων* ²³¹). — Deshalb wurden bei anhaltender Dürre zu Athen Prozessionen veranstaltet, um vom Zeus Regen zu erflehen ²³²). Eine *εὐχή Ἀθηναίων* ²³³) lautet: *ὔσον, ὔσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τὰς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων* ²³⁴). Auf Keos feierte man zur Zeit der Hundstage ein Fest des *Ζεὺς ἱκμαῖος* ²³⁵) (von *ἱκμαίνω*, feuchten), damit die Etesien Regen brächten ²³⁶). Dies Fest stand in Ver-

²²²) *A.* 517, 511, 560. *A.* 30. *E.* 631, 736, 764, 888. *H.* 280, 454. *Θ.* 38, 469. Hesiod *O. D.* 43.

²²³) *A.* 397. *B.* 412. *Z.* 267.

²²⁴) Pindar. *Ol.* V, 17.

²²⁵) Paus. III. 10, 6. Steph. Byz. p. 256, 12. West. hat *Σκοτιναῖς*; allein diesen Fehler verbessert schon Meurs. Lacon.

²²⁶) *E.* 91. Hesiod. *O. D.* 626.

²²⁷) Aesch. *Ag.* 1391 (vom Thau).

²²⁸) Lycophr. *Cass.* 80 u. v. a.

²²⁹) Makron. bei Athen. II, 64 E.

²³⁰) Soph. fr. 188. *Abr.*

²³¹) Soph. *O. C.* 1504.

²³²) Jamblich. *Pyth.* 10.

²³³) Bei Marc. Anton. *ad se ips.* V, 7. p. 37.

²³⁴) *Ἰεδαίων* Lassaulx über d. Gebete d. Gr. u. Röm. Würzburg 1842. 4. p. 6. not. 21.

²³⁵) Preller *Demet.* 248. not. 15. Welcker bei Schwenck 342. Creuzer *Symb.* I, 33. III, 146. not. 3. — Apollon. *Rhod.* II, 522, Well.

²³⁶) Sch. Apollon. *Rh.* II, 498. Hermann *Gottesd. Alt.* §. 65, 21.

bindung mit dem Kulte des Aristaios²³⁷⁾, der selbst nur eine beschränkte Fassung des Zeus ist. — Am Berge Pelion fand um dieselbe Zeit eine feierliche Prozession statt, wobei man, in Bocksfelle gekleidet, zum *Ζεὺς Ἀραιῶς*²³⁸⁾ (von *ἀραιῶν*, worin sich *ἀρή* (Ufer) und *ἀρῖν* (Sonnenstrahl) begegnen, „daherschiesen, stürmen“) um Schutz gegen den brennenden Sirius flehte²³⁹⁾. — Vergleiche oben die Quelle Hagno in Arkadien. — Zu den Beinamen *ἐλλάνιος*²⁴⁰⁾, *παν-ελλήνιος*²⁴¹⁾ und *ἀφείσιος*²⁴²⁾ (Entsender, Befreier) siehe oben die Sage vom Aiakos. *Ζεὺς ὄμβριος*²⁴³⁾, *ἕκτιος*²⁴⁴⁾, *οὔριος*²⁴⁵⁾, *νάιος*²⁴⁶⁾, *αἰγίοχος*²⁴⁷⁾, *αἰγοφάγος*²⁴⁸⁾; die Flüsse werden *Διυπετεῖς* genannt. Zu *Γέλχανος*²⁴⁹⁾ (Hesychius: *ὁ Ζεὺς παρὰ Κρησίῳ. Τελχίνιος — παρὰ Κρησίν?*) siehe unten bei den Wolkengöttern die Telchinen. — Eine

²³⁷⁾ O. Müller. Orchom. 342 sq. Jacobi p. 131. Hermann Gottesd. Alt. §. 65, 21.

²³⁸⁾ Preller I. I. O. Müller I. I. u. p. 243 sq.

²³⁹⁾ Dikaearch. fragm. de Pelio.

²⁴⁰⁾ Pind. Nem. V, 19. Herod. IX, 7. Aristoph. Eq. 1253. Plutarch. Lycurg. 6. Vergl. Jacobi s. Panhellenios p. 699. Müller Aegin. p. 18 sq.

²⁴¹⁾ Pausan. I. 44, 9. 18, 9.

²⁴²⁾ Pausan. I. 44, 9.

²⁴³⁾ Pausan. I. 32, 2. Lycophr. Cass. 166.

²⁴⁴⁾ Pausan. IX. 39, 4. I. 24, 3. II. 19, 8. Pollux I, 1. Eumeli fr. 17 Meksch. u. v. a.

²⁴⁵⁾ Jacobs Anth. Pal. p. 947. Buttmann Lexil. II, 34. Sengebusch Sinop. p. 36. not. 3. Fr. Vater Argonaut. Hist. I. (Kasan. 1845. 8.) p. 145. not. 4. N. N. bei J. Taylor Comment. de Debitore inope secund. jus atticum in partes secundo. p. 23 sqq. Creuzer III, 141. not. 2.

²⁴⁶⁾ Lassaulx Orakel z. Dodona. p. 6. Böckh C. J. no. 2908.

²⁴⁷⁾ Hesiod. fr. 177, 2. Gtllg. A, 202, 222. B, 157, 348, 375, 491, 598, 787. F, 426. E, 115, 396, 635, 693, 714, 733, 742, 815. Z, 420. H, 60. Θ, 287, 352, 375, 384.

²⁴⁸⁾ S. oben beim kretischen Zeus.

²⁴⁹⁾ P. G. Secchi Giove ΓΕΛΧΑΝΟΣ el' oraculo suo nell' antro ideo. Rom 1840.

sprechende Darstellung des Regenzeus (auf der Ehrensäule des Marc-Aurel zu Rom), s. bei Millin IX, 41. Vgl. Braun, Antike Marmorwerke. I Dec. I, 3, 4.

β) Er sendet Donner und Blitz²⁵⁰); daher *τερπικέραυνος*²⁵¹), *κεράυνιος*²⁵²), *κεραυνοβόλος*²⁵³), *ὑψιβρεμέτης*²⁵⁴), *βαρυβρεμέτας*²⁵⁵), *βρονταῖος*²⁵⁶), *ἐρίγδουπος*²⁵⁷), *ἀστραπαῖος*²⁵⁸), *ἀστεροπητής*²⁵⁹), *ἀστερόπηος*²⁶⁰), *καταιβάτης*²⁶¹), *χρυσαιορέης*²⁶²). — (Ob auch *κράγος*²⁶³) (vielleicht vom Lärmen) und *Λακεδαίμων*²⁶⁴) („Schrei — gott? vergl. *βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος*) sich auf den Donnergott beziehen?) Daher *Διὸς κεραυνοί*²⁶⁵); *βροντᾶν δ' οὐκ ἐμόν, ἀλλὰ Διὸς*²⁶⁶). Am schönsten zeigt sich Zeus als Herr des Donners und

²⁵⁰) Vgl. über die hierauf bezüglichen Beiwörter Ed. Maetzner de Jove Homeri. Berol. 1834. 8. p. 29—34.

²⁵¹) A, 419. B, 478, 781. Θ, 2.

²⁵²) Pausan. V, 14, 7.

²⁵³) C. J. no. 1513.

²⁵⁴) A, 354.

²⁵⁵) Soph. Ant. 1116.

²⁵⁶) Orph. H. 14, 9.

²⁵⁷) E, 672. H, 411.

²⁵⁸) O. Müller Dor. I, 242. Strab. IX, p. 619.

²⁵⁹) *Πυρφόρος* *ἀστ.* Soph. Ph. 1198. vgl. O. C. 1658. A, 580, 609. H, 443.

²⁶⁰) *Achaïos* b. Sch. Eur. Orest. 373. Vergl. Eurip. Jon. 1078. *Διὸς ἀστερωπὸς ἀνεχόρευσεν αἰθήρ.*

²⁶¹) Pausan. V, 14, 10. Apollodor. fr. 34 Müll. vgl. P. Burmann Z. k. s. Jupiter Fulgurator in Cyrrhestarum numis. (Vectigal. pop. Rom. L. B. 1734. 4.) Crenzer Symb. I, 468. Lycoph. Cass. 1370. Pollux I, 1. Aristoph. Pax. 42. — Aehnlich Jehovah im Alten Testamente. Vergl. Hezel, Gedanken über den babylonischen Thurmbau. p. 18 sqq.

²⁶²) Strabo XIV, 660.

²⁶³) Lycoph. Cass. 542 ibiq. Tzetz.

²⁶⁴) Herod. VI, 56.

²⁶⁵) Soph. Elect. 824. vgl. Θ, 405. Vgl. H. Chr. Bützow De Jove Elicio. Havn. 1716. 4.

²⁶⁶) Incert. bei Plut. de adulat. ep. 10.

Blitzes bei Sophocles (O. C. 1448 sqq.): „Es ertönt, **siehe**, dahergerollt Wieder das gewaltge — Tosen von Zeus! Emportreibt Entsetzen mein Hauptglock! — Mein Muth erbebt. Von den Himmelshöhn fährt neuer Strahl — Entflammt herab. — Und welch Geschick bringt er uns? — Ich zittre. Nicht wird er umsonst — daher stürmen, nicht von Unfalle frei. O großer Aether! O Zeus! O sieh, o sieh! Und abermals erschallt ringsumher. — gewaltigeres Getös. Gnädig, o Gott, walte! Gnädig, erhebst Du heut — etwa dem Mutterland des Zorns Finsterniß! Ein Frommer sei der Mann und werde für den gottverhafsten Gast — gewinnloser Dank mir nicht zugetheilt. Zeus, o ich flehe Dir!“ — Diese tiefe Bewegung, welche Donner und Blitz in dem Menschen hervorrufen und die ihn den Donnerer recht in seiner Macht und Gröfse, den Menschen in seiner Ohnmacht fühlen läßt, ist offenbar der Grund für das eine ethische Moment, welches mit der Person des Zeus verknüpft wurde: Allmacht, Ernst, Erhabenheit, Gerechtigkeit u. s. w. Darum wendet sich der Mensch bei diesen Naturerscheinungen zu ernsterem, heiligem Sinne²⁶⁷⁾. —

γ) Als Wolkengott ist Zeus auch Herr des Sturms. „Der Donnerfrohe Zeus Sendete hoch vom Idagebirg unermefslichen Sturmwind, der zu den Schiffen den Staub hinwirbelte, dafs den Achaïern Sank der Muth, doch der Troer und Hektors Ruhm sich erhöhte“²⁶⁸⁾. — „Diese (die Troer) rauschten einher, wie der Sturm unbändiger Winde, der vor dem rollenden Wetter des Donnerers über das Feld braust, Graunvoll dann mit Getös in die Fluth einstürzt und emporbäumt Viel lautklatschende Wogen des weitauf-rauschenden Meeres, Krummgewölbt und beschäumt, vorn

²⁶⁷⁾ H, 478 sqq. Θ, 75 sqq. 133 sqq. 170 sq.

²⁶⁸⁾ M, 252 sqq.

Andr' und Andere hinten.²⁶⁹⁾ — In dieser seiner Herrschaft über den Sturm zeigt sich Zeus besonders im Herbst. Dann ist er *Ζεὺς μαιμάκτης*²⁷⁰⁾, nach dem auch der Monat Maimakterion benannt ist²⁷¹⁾. Am zwanzigsten Maimakterion war das Fest des *Ζεὺς μαιμάκτης*, mit Sühnopfern verbunden, weil der anscheinend zürnende Gott die Gemüther buhsfertig stimmte²⁷²⁾. Dieser *Ζεὺς μαιμ.* ist nicht verschieden von dem *μειλίχιος*²⁷³⁾, *καθάρσιος*²⁷⁴⁾. Dem *Ζεὺς μειλίχιος* wurde das Fest der *Διάσια* gefeiert, welches auf den dreiundzwanzigsten Anthesterion²⁷⁵⁾ fiel und denselben Charakter, den eines Sühnfestes, hatte. An ihm wurden bloß Feldfrüchte geopfert²⁷⁶⁾. — *Γαῖαν ἐπιψύχουσιν ἐτήσιαι ἐκ Διὸς αἶραι*²⁷⁷⁾. *Εὐάνεμος*²⁷⁸⁾. —

δ) Die Bergspitzen sind ihm heilig²⁷⁹⁾, weil um diese die Wolken sich lagern. Daher sitzt er *ἄκρο-
τάτῃ κορυφῇ πολυδειράδος Οὐλύμποιο*²⁸⁰⁾, *ἄκρης ἐν πτο-*

²⁶⁹⁾ N, 795. Vergl. II, 364 sq. — ι, 67 sqq. μ, 313 sq. ε, 175 sq. ο, 297. 475.

²⁷⁰⁾ Phot. und Harpocrat. *Μαιμακτηριών*. Vergl. Preller Demeter. 248.

²⁷¹⁾ Ol. 88, 2 = 17. Novbr. — 15. Decbr. 427;

Ol. 87, 3 = 21. Octbr. — 19. Novbr. 430.

²⁷²⁾ Hermann G. A. §. 57.

²⁷³⁾ Preller Demet. 246 sqq. Paus. I, 37, 4. II. 9, 6. 20, 1 sq. Antonin. VI. p. 207, 1 West. Hermann Die attischen Diasien und die Verehrung des Z. Meilichios zu Athen. Philol. II, 1. p. 1—11.

²⁷⁴⁾ Preller Demet. a. a. O. Paus. V. 14, 8. Plutarch. de esu carn. II, 1. Pollux VIII, 142.

²⁷⁵⁾ 7. März 426, 9. März 429.

²⁷⁶⁾ Hermann G. A. §. 58, 23.

²⁷⁷⁾ Apollon. Rhod. II, 525.

²⁷⁸⁾ Pausan. III. 13, 8.

²⁷⁹⁾ Max. Tyr. VIII, 1: *ἐπεμήμισαν δὲ καὶ διὰ ἀγάλατα οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι, κορυφὰς ὄρων, Ὀλύμπου καὶ Ἰδίου καὶ εἴ τι ἄλλο ὄρος πλη-
σάσει τῷ ὄρει.*

²⁸⁰⁾ A, 499. E, 754. G, 3.

λίεσσιν²⁹¹⁾, d. h. auf der Akropolis²⁹²⁾. Auf der ἄκρα von Agrigent wollten die Agrigentiner dem Zeus einen Tempel bauen²⁹³⁾. — Daher führt er auch die Beinamen ἐπάκριος²⁹⁴⁾, καραιός²⁹⁵⁾, κάριος²⁹⁶⁾, κορυφαῖος²⁹⁷⁾, Ολύμπιος²⁹⁸⁾, Ἀθῶνος²⁹⁹⁾, Ουταῖος³⁰⁰⁾, Ἰδαῖος³⁰¹⁾, Δικταῖος³⁰²⁾, Ἀταβύριος³⁰³⁾, nach einem Berge auf Rhodos, Κιθαιρώνιος³⁰⁴⁾, Ἀπεσάντιος³⁰⁵⁾, vom Berge Ἀπέσας bei Nemea, Ἰθωμάτας³⁰⁶⁾, Αἰνῆσιος — ἥιος³⁰⁷⁾, vom Berge Ainos auf Kephalenia, Αἰτναῖος³⁰⁸⁾ u. v. a.

b) Herr des Lichtes und der Wärme. Ich habe schon früher bemerkt, daß in den Aethergöttern sich der Himmel in seiner Totalität, also auch die Sonne mitbegriffen, darstellt. Vor Allen ist dies bei Zeus der Fall: die

²⁹¹⁾ Callim. Jov. 82.

²⁹²⁾ S. Ernesti u. Spanh. zu Callim. a. a. O.

²⁹³⁾ Polyaen. Strat. V, 1.

²⁹⁴⁾ Hesych.

²⁹⁵⁾ In Boiotien. Spanh. de U. et P. N. I, 391. Ueber den Accent s. Meineke frg. Com. p. 29, 116.

²⁹⁶⁾ Vgl. Apollodor. p. 417 a. Unger Theb. 463. Bergk Gr. Monatskunde 56 sq. Herod. I, 171. V, 66. Phot. Lex. p. 132, 8.

²⁹⁷⁾ Pausan. II, 4, 5.

²⁹⁸⁾ A, 353. 508. 580. 583. 589. 609. B, 309. A, 160. Z, 282. Θ, 335. Aesch. Eum. 664. Solon fr. XII, 1. Theognis 341. Arnob. III, 31. — (In Syrakus Diod. XVI, 70. Ebert Στκ. p. 128. 131 sq.) Soph. El. 209. Aeschin. Timarch. 23. 31. 34. (am Mysischen Olymp).

²⁹⁹⁾ Soph. fr. 621 Ahr. Aesch. Ag. 285. Hesych. I. p. 133.

³⁰⁰⁾ Soph. Trach. 1191. vgl. 436 (200).

³⁰¹⁾ II, 605. vgl. Aesch. fr. 169 Ahr. Spanh. z. Callim. Jov. 6. p. 32.

³⁰²⁾ Strab. X, 733. C. J. no. 2555, 11. Vgl. Αἰὼς ἄκρον ibid. no. 2554, 135.

³⁰³⁾ Pind. Ol. VII, 159 sq. ibq. Sch. Apollod. III, 2, 1. Heyne Obs. p. 218.

³⁰⁴⁾ Pausan. IX, 2, 4.

³⁰⁵⁾ Pausan. VI, 15, 3. Steph. Byz. s. v.

³⁰⁶⁾ Pausan. III, 26, 6 u. öfter.

³⁰⁷⁾ Sch. Apollon. II, 297.

³⁰⁸⁾ Pind. Ol. VI, 162 ibq. Sch.

Sonne ist gleichsam sein Auge²⁹⁹). Den *Zeὺς τριόφθαλμος* auf der Burg Larissa zu Argos erklärt Pausanias³⁰⁰) als Himmels-, Wasser- und Erdzeus; so auch Creuzer³⁰¹). Schwenck³⁰²) faßt ihn als den Gott der drei Jahreszeiten. Vielleicht Blitz — Zeus? Vgl. Kyklopen, Athene *γλαυκῶπις*. Dafs er als Lichtgott gedacht sei in dieser symbolischen Darstellung geht theils aus der symbolischen Bedeutung des Auges an sich hervor, theils daraus, dafs Pausanias sagt, der *ναὸς* des Zeus auf der Burg Larissa habe kein Dach gehabt; dafs dieser dreiäugige Zeus in dem Tempel der Athene stand; dafs er aus Troja mitgebracht sein sollte³⁰³), wo ihn Priamos *ἐν ὑπαίθρῳ τῆς ἀνλῆς* aufgestellt gehabt habe³⁰⁴). (Vgl. Athene *γοργῶπις* zu Ilion.) Den Lichtgott bezeichnen die Beinamen *αἰθρίου*³⁰⁵), *ἄκταϊος*³⁰⁶) (p. 198), *λευκαῖος*³⁰⁷), *λυκαῖος*³⁰⁸) (p. 180sq.), *ἡλεῖος*³⁰⁹), *φαναῖος*³¹⁰),

²⁹⁹) Vogel des Zeus (*Ζηνὸς ὄρνιν*) nennt sie Aeschyl. Suppl. 212. *ὁ αἰὲν ὄρων κύκλος Διὸς* nennt Soph. O. C. 704 das Auge des Zeus. Ξ, 837 *Ἥχῃ δ'ἀμφοτέρων ἔχει' αἰθέρα καὶ Διὸς ἀνγὰς*.

³⁰⁰) II. 24, 3 sq.

³⁰¹) III, 195. I, 43 sq.

³⁰²) Andeutungen p. 44.

³⁰³) Durch Sthenelos d. Aitolier. Hieraus erklärt sich vielleicht die Sage von dem Dreiäugigen, den die Dorer beim Einzuge in den Peloponnes zum Führer nehmen sollten, Oxylos, O. Müller Dor. I, 62.

³⁰⁴) Vgl. Sch. Euripid. Troad. 16.

³⁰⁵) Tzetz. Lycophr. 536.

³⁰⁶) Preller Demeter. p. 248. not. 15. — O. Müller Orchom. p. 243 sq. 342 sq.

³⁰⁷) Paus. V, 5, 5. Vielleicht *Λυκαῖος*.

³⁰⁸) Paus. IV. 22, 7. VIII. 2—30, 2. 8. 38, 1—7. 53, 11. Callim. Jov. 4. Schwartz Apoll. 40. not. 1. Jacobi p. 891 sq. Schwenck p. 39 sq.

³⁰⁹) Zu Elis Steph. Byz.

³¹⁰) Euripid. Rhes. 355. Welcker Gr. Tr. III, 1118 sq. vergl. Apollon.

ἐλκεύς?³¹¹), εὐελίδης?³¹²), εὐρύοπα³¹³), παντόπιτης³¹⁴), ἐπόψιος³¹⁵). Darum kommen auch Tage und Nächte von ihm³¹⁶), so wie die Jahre³¹⁷) und ihre Zeiten. Diesem Verhältniß als Herausbringer der Jahreszeiten verdankt er den Beinamen *μοιραγέτης*³¹⁸). — *Κυναιθεύς*³¹⁹), die Hitze in den Hundstagen erregender; *κόνιος*³²⁰), weil er durch Hitze Staub hervorbringt; *ἀπόμνιος*³²¹), „Fliegen abwehrend“ durch den Regen. —

c) Herr des Gedeihens, theils als Wärme verleihender Gott des Aethers, theils als Sender des Regens. „Reichliche Gabe des Zeus aus den jährlichen grünenden Fluren bündigt die Hunger erregenden Uebel“³²²). — „Wann Zeus aus der herben Traube den Wein bereitet, dann ist schon Kälte in den Häusern“³²³). — „Zeus segne das Land mit reifender Frucht in jeder Jahreszeit.“³²⁴). Er ist daher

³¹¹) *Ζεὺς ἐν Θήβαις* Hesych. p. 1176.

³¹²) Hesych. p. 1497 Alb.: ὁ *Ζεὺς ἐν Κύπρῳ*.

³¹³) *A*, 498. *E*, 265. *Θ*, 206. 442.

³¹⁴) Soph. O. C. 1086.

³¹⁵) Antonin. VI. p. 207, 1 West. Callim. Jov. 82 ibq. Spanh. (p. 64). Hesych. s. v. Apollon. Rh. II, 1126 (vgl. Aesch. Sppl. 388).

³¹⁶) ὅσσαι γὰρ νύκτες τε καὶ ἡμέραι ἐκ Διὸς εἰσιν, ξ, 93.

³¹⁷) *B*, 134.

³¹⁸) Pausan. V. 15, 5. VIII. 37, 1. X. 24, 4. — Der Beweis sollte nach dem ursprünglichen Wortlaute unten bei den Moiren gegeben werden, zu deren Darstellung der Verfasser aber nicht mehr gekommen ist.

³¹⁹) Tzetz. Lycophr. 399. Schwenck p. 42.

³²⁰) Paus. I. 40, 6.

³²¹) Pausan. V. 14, 1. Aelian. H. A. V, 17. Ist gleich *בְּעֹלֵי-צְבִיב* II Reg. I, 2. Luc. XI, 15. „Fliegengott“ zu Akron. Daraus durch Entstellung mit Absicht *βεελεβοὺλ* (Kothgott). Matth. XII, 24. Lucas I. 1. Vgl. Gloss. Philol. sacr. p. 987. Buxtorff Lex. Talm. p. 1088. Joh. Lightfoot Hor. Hebr. ad Matth. p. 168. Leusden Phil. Ebr. p. 340. Alberti Porta Linguae sanctae. Budissae. 1704. 4. p. 135.

³²²) Aesch. Ag. 1014 sq.

³²³) *ibid.* 970

³²⁴) Aesch. Suppl. 689 sqq.

δῶτωρ ἐάων³²⁵), und die Früchte reifen, wenn seine Zeiten über sie kommen³²⁶). Ἐπιδώτης³²⁷), φνιτάλμιος³²⁸), τέλειος³²⁹) = Vollender?; ταλλαῖος³³⁰) (auf Kreta). Seinen nahen Bezug auf Ackerbau zeigt das Beiwort ἐργαῖος³³¹), ebenso ἐρεχθεύς³³²) und γεωργός³³³), dessen Opfer an demselben Tage dargebracht wurde, an welchem man dem Ζεὺς μαιμάκτης opferte. Πέλωρος ist schwer zu deuten; die Beziehung auf Ackerbau geht daraus hervor, daß die in Thessalien gefeierten Πελώρια mit dem Erndtefest der Saturnalien verglichen werden³³⁴). — Hierher gehören auch die Διπόλια³³⁵) oder Βουφόνια, welche man am vierzehnten Skirophorion³³⁶) zu Athen beging zu Ehren des Zeus πολιεὺς (des Burgschützers). Der Name Βουφόνια kommt von einem Gebrauch bei der Feier. Es ward Gerste auf den Altar des Ζεὺς πολιεὺς gelegt; der Stier fraß und wurde getödtet durch einen Priester aus dem Geschlechte der Thauloniden³³⁷), βοντίπος, βουφόνος, der dann mit zurückgelassenem Beile floh. Dies Beil wurde in das Pry-

³²⁵) Callim. Jov. 91.

³²⁶) *ω*, 344. Vgl. Arat. Diosemea 10 sq.

³²⁷) Pausan. VIII, 9, 2.

³²⁸) Hesych. Vgl. Völcker Japet. p. 163 sq.

³²⁹) Aesch. Eum. 28. Ag. 973. Suppl. 535. Philoch. fr. 179 Müll. Pausan. VIII, 48, 6. Vgl. Spanh. zu Callim. in Pallad. 135. p. 728 sq. [Ueber den Begriff von τέλειος überhaupt Spanh. zu Callim. Jov. 57. p. 52. Gegen ihn Ruhnck. Tim. p. 224 sq. (vgl. Soph. O. C. 1079)]. Pind. Pyth. I, 67. Plat. Euth. p. 5. Diodor. Sic. V, 73.

³³⁰) Hesych. s. v. Vgl. Welcker bei Schwenck p. 265, 275, 340.

³³¹) = ἄεριος Ζεὺς Hesych. p. 1417 Alb. Statt ἄεριος hat man vorgeschlagen ἀρότριος, ἄγριος, ἄρειος. s. Interpp. zu Hesych. l. l.

³³²) Tzetz. Lyc. 156. 431.

³³³) C. J. 523, 12.

³³⁴) Athen. XIV. p. 640. Vergl. Hermann G. A. §. 64, 21.

³³⁵) Vgl. Hermann G. A. §. 61, 15.

³³⁶) = 24. Juni 426.

³³⁷) Bossler de gentibus et familiis Atticae sacerdotal. Darmstadt 1833. 4. p. 14 sqq.

taneum gebracht, verurtheilt und in's Meer geworfen. — Dafs auch *Ζεὺς βασιλεὺς*³³⁹⁾ ein Gott des Ackerlandes und der Fruchtbarkeit sei, habe ich schon früher, als ich vom Kronos zu Lebadeia redete, angedeutet. Diesem *Ζεὺς βασιλεὺς*, der nicht verschieden ist vom *Τροφώνιος*³⁴⁰⁾, wurde zu Lebadeia das Fest *Βασίλεια* oder *Τροφώνια* gefeiert. Man hat mehrfach diesen Trophonius mit Hades identificiren wollen, unter Andern Panofka³⁴¹⁾; aber es ist mir sehr zweifelhaft, ob dies zulässig. — Dafs auch der in Boiotien verehrte *Ζεὺς ὁμολώιος*³⁴²⁾ auf Ackerbau zu beziehen sei, liefse sich vielleicht aus dem Umstande schliessen, dafs an dem Feste der *ὁμολώια* Zeus verehrt wurde zugleich mit Gottheiten, die sich auf Ackerbau beziehen, mit Demeter, Athene und Enyo. — Sicher dagegen gehören hierher die Beiwörter *ἐπικάρπιος*³⁴³⁾, *μυλῆς*³⁴⁴⁾ (Vorsteher der Mühlen), *συνάσιος*³⁴⁵⁾, *μόριος*³⁴⁶⁾ (der die Oelbäume

³³⁹⁾ Thebais fr. 3. p. 587 Paris. Solon. fr. 29. Theognis 285. 376. Aesch. Prom. 532. Ag. 355. Pausan. IV. 22, 7. IX. 39, 4 sq. Creuzer Symb. IV, 422. O. Müller Orch. 146 sqq. Dio Chrysost. I. p. 14: *βασιλῆιος ἄκρα, ἱερὰ Διὸς βασιλῆως*. ibd. p. 8: *μόνος θεῶν πατὴρ καὶ βασιλεὺς ἐπονομάζεται* (?). Soph. Tr. 127. — [Zu Haliartos (Plut. narr. amat. 1), wo es aber der Hades ist.] Plat. Alcib. II, 9. p. 143 A. Dion. Halic. A. R. II, Tom. I, p. 80, 33 Sylb.

³³⁹⁾ Strabo IX, 414 b. Diodor. XV, 53. p. 45 Wess. Livius XLV. 27, 8. Nach Pithoei von Hildebrand gebilligter Conjekture auch Arnob. I, 26. (IV, 14). O. Müller Orch. p. 146 sqq. Panofka Archäol. Zeit. 1843. p. 4.

³⁴⁰⁾ Z. Basil. u. Heracles Kallinikes. Berlin 1847. 4. p. 10. Derselbe Trophoniuskultus in Rhegium. Schr. d. Akd. aus d. J. 1848.

³⁴¹⁾ Ister fr. 10 Müll. Unger Theb. 463 sq. 323 sqq. Hermann G. A. §. 63, 21. O. Müller Orch. p. 228 sq.

³⁴²⁾ Hesych. s. v.

³⁴³⁾ Tzetz. Lyc. 435.

³⁴⁴⁾ Hesych. *συνάζειν*.

³⁴⁵⁾ Heyne Apollod. fr. p. 401 (Sch. Soph. O. C. 701.) fr. 34 Müll. Wunder zu Soph. O. C. 703. Vergl. Sch. Aristoph. Nub. 1005. Heuser de numine divino apud Soph. p. 5. Menage zu Diog. Laert. III, 26. p. 489 sq. Hübn.

gedeihen läßt), ἀνθεις³⁴⁶), und die den Fürsorger der Heerden bekunden: νόμιος³⁴⁷), μηλιάς³⁴⁸), μηλώσιος³⁴⁹).

2. Der ethische³⁵⁰).

Betrachten wir nun, was für ein ethischer Zeus aus dem eben skizzierten natürlichen werden mußte. Wir wollen dabei von den einzelnen Momenten der Naturbestimmtheit des Zeus ausgehen, wie ich sie im Vorhergehenden aufgeführt habe³⁵¹).

Mit Bezug auf das Himmelsgewölbe ist Zeus

a) erhaben und ewig. ὕπατος³⁵²), ὑπέρτατος³⁵³), ὕψιστος³⁵⁴), ἀθάνατος³⁵⁵). Dies geht freilich weniger auf

³⁴⁶) Welcker zu Schwenck p. 275.

³⁴⁷) Archytas beim Stobäus Serm. XLI. p. 269 sq.

³⁴⁸) O. Müller Orch. p. 155. Ed. II.

³⁴⁹) Auf Naxos. C. J. 2418. auf Korkyra C. J. 1870. Böckh Staatshaushalt. 2. p. 398. O. Müller Orch. p. 155.

³⁵⁰) Ueber die Möglichkeit, Natürliches zu Ethischem zu machen s. oben p. 59. not. 44.

³⁵¹) Wie sehr die Griechen allezeit den Naturgrund ihres Zeus fühlten, kann man überall sehen. Vgl. z. B. Phil. Bybl. bei Euseb. P. E. I. X. τοῦτον θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὃ ἐστὶ παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἑλλήσι.

³⁵²) Pausan. I. 26, 5. III. 17, 6. VIII. 2, 3 (14, 7). IX. 19, 3. Pind. Ol. XIII, 23. E, 756 (Θ, 22 ὕπατον μήσιωρ.) Θ, 31 (ὑπ. κρειόντων).

³⁵³) Aesch. Suppl. 681.

³⁵⁴) Aesch. Eum. 28. Soph. Phil. 1289. Pausan. II. 2, 8. V. 15, 5. IX. 8, 5. Hom. u. Hesiod. C. p. 320, 2 Gtth. Vgl. Unger Theb. 323. 335. 343. Böckh C. J. I. p. 475. „Prof. Ulrichs (Z. f. A. 1844. Hft. 1. p. 20) scheint das Bema selbst für den Altar des Zeus Hypsistos zu halten. Dies könnte doch nur in sehr später römischer Zeit geschehen sein, wo das Bema nicht mehr als Rednerbühne gebraucht wurde.“ Götting Rh. Mus. 1845. p. 337. not. 69. — Spanh. zu Callim. Jov. 91: p. 71. Pind. Nem. I, 91. Spon. Misc. p. 315.

³⁵⁵) B, 741. Soph. Ant. 585 sqq. Bckh.: Wer mag Deine Gewalt, o Zeus, kühn aufhalten in frevlem Hochmuth, die nimmer der Schlaf fahet, der allentkräfter, nimmer der Götter rasche Monden! In nie alternder Zeit bewohnst Du des Olympos lichte, strahlende Gipfel, Herrscher!

den anfangs- als auf den endlosen Zeus; er ist nur *αἰῶνος κρείων ἀπάνσιον*³⁵⁶⁾. Wie denn überhaupt die Götter nur *αἰὲν ὄντες, ἀεὶ γένηται* sind, insofern sie nicht von Ewigkeit her, sondern nur *ἄμβροτοι* sind. Aber selbst diese Unsterblichkeit des Zeus ist nicht eine vollkommen absolute, so wenig als seine Macht, da auch Zeus die Möglichkeit gegeben war, durch einen Mächtigeren gestürzt und in den Tartaros gestofsen zu werden. Mufste er doch die Metis verschlingen, damit diese nicht einen dem Vater überlegenen Sohn gebäre³⁵⁷⁾. Die Unsterblichkeit ist somit nur relativ zu fassen: Zeus ist weniger sterblich als die Menschen.

An die Bläue und Allgegenwart des Himmels schließt sich die Vorstellung von dem treuen und allgegenwärtigen. Daher *Ζεὺς πίστιος*³⁵⁸⁾; er hält auf die im Schwur gelobte Treue: *ὄρκιος*³⁵⁹⁾, *ὄρκων ταμίης*³⁶⁰⁾. Er selbst ist wahrhaftig, und was er zusagt, das hält er³⁶¹⁾.

Wie von allen Eindrücken des Himmels keiner mächtiger ist als der durch das Gewitter hervorgerufene, so hat sich auch der vornehmste ethische Charakter des Zeus aus dem Herrscher im Donnergewölk gebildet. Macht, die sich fast bis zur Allmacht steigert, Ernst, Erhabenheit: die fühlt der Mensch in dem Walten des Gewitters und legt sie daher nothwendig auch dem Herrn des Gewitters als

³⁵⁶⁾ Aesch. Suppl. 574.

³⁵⁷⁾ Vgl. Aesch. Prometheus v. Schömann.

³⁵⁸⁾ Dion. Hal. 2, 49. Vergl. Eur. Med. 170.

³⁵⁹⁾ Pausan. V. 24, 9. Soph. Phil. 1324 (O. C. 1767). vgl. *J.* 155 sq. II, 76, 411. Mätzner p. 50 sqq.

³⁶⁰⁾ Eurip. Med. 169.

³⁶¹⁾ Aesch. Suppl. 90 sqq. Eurip. Alc. 978 sq.

Attribut bei. Zeus ist μέγας³⁶²), μέγιστος³⁶³), ἄναξ³⁶⁴), ἑρῶς³⁶⁵) (Herr), καθυπέρτερος³⁶⁶), κύδιστος³⁶⁷), σθένιος³⁶⁸), ὑπερμενής³⁶⁹), ὑψίζυγος³⁷⁰), ὑψιμέδων³⁷¹), πανδαμάτωρ^{371a}), παναίτιος³⁷²), πανεργέτης³⁷³), πάνταρχος θεῶν³⁷⁴). „Herr der Herren, der Seligen Seligster, aller Gewaltigen Gewaltigster, glücklicher Zeus, erhör' und laß geschehn.“³⁷⁵) — „Herr in eigner Machtvollkommenheit (αὐτόχειρ ἄναξ)³⁷⁶) herrscht er, keinem unterworfen, über die minder mächtigen und fürchtet keinen über ihm stehenden. Da steht mit dem Worte das Werk, zu vollführen sofort, was er ersann.“ Vergl. Homer. Auf diese Macht beziehen sich auch die Beinamen ἀγαμέμνων³⁷⁷), ἀρίσταρχος³⁷⁸), ἔκτωρ³⁷⁹).

An die Macht des Zeus, wie sie im Gewitter sich offenbart, lehnt sich auch die Eigenschaft des zürnenden, strafenden. Wie er das Unrecht überhaupt rächt, (ἀλά-

³⁶²) Hom. u. Hesiod. Cert. a. a. O. B, 134. E, 907. Z, 304, 312. H, 24. Soph. Elect. 209, 175. Cratin. fr. 4. p. 8 Mein.

³⁶³) Theognis 285. — Auf Lesbos Inscript. Plehn 118. — Aesch. Ch. 203. — C. J. 1513. B, 412. Γ, 276. 298. 320. H, 202.

³⁶⁴) Demosth. gegen Lacrit. p. 597. Basil. Soph. O. C. 1485. Tr. 274. 1089. Γ, 351. H, 194. 200.

³⁶⁵) Hesych. Tom. I, 1445 Alb. ἑρῶς· ὁ Ζεύς.

³⁶⁶) Theokrit. Id. XXIV, 97.

³⁶⁷) B, 412. Γ, 276. 298. 320. H, 202.

³⁶⁸) Paus. II, 32, 7. 34, 6.

³⁶⁹) B, 350. 403. H, 315, 481. Θ, 470.

³⁷⁰) A, 166. H, 69.

³⁷¹) Epigr. bei Diog. Laert. prooem. 4.

^{371a}) Elmsl. z. Eur. Her. 900.

³⁷²) Aesch. Agam. 1486.

³⁷³) ibid.

³⁷⁴) Soph. O. C. 1095.

³⁷⁵) Aesch. Suppl. 524 sqq.

³⁷⁶) ibd. 592.

³⁷⁷) Eustath. II, 25. p. 168.

³⁷⁸) Bacchylid. fr. 48 Bgk. Simonid. fr. 231 Bgk.

³⁷⁹) Sappho fr. 149 Bgk. — Ueber den appellativen Gebrauch dieser Nomina propria vgl. Lauer Gesch. d. hom. Poesie. p. 138 sqq.

στωρ³⁹⁰) (die Rache nicht vergessende), ἀλιτήριος³⁹¹), τιμω-
ρός³⁹²) (auf Kypros),) so insbesondere das Unrecht gegen
die Eltern³⁹³), und vor allem den Mord. Daher Ζεὺς
παλαμναῖος³⁹⁴) (so hieß eigentlich der Blutschuldige selbst),
der die Blutrache vollbringende. Der Schuldige sucht als ἰκέτης
Schutz und Sühne bei einem ihm Befreundeten (ξένος). Zur
Entsühnung wurde in der Regel ein Ferkel geschlachtet
(χοιροκτόνοι καθαρμοί), mit dessen Blute die Hände des
Mörders bestrichen wurden, indem er dabei zum Ζεὺς μει-
λίχιος (s. unten) flehte³⁹⁵). Μειλίχια (als Versöhnungs-
mittel) und Καθάρσια (als Sühnungsmittel) hießen diese
Opfer, welche dargebracht wurden um die erzürnten Manen
und die rächende Gottheit zu versöhnen. Aus der früher
erörterten Beziehung des Widder zu Zeus wird der Grund
klar sein, weshalb man sich auch eines Widderfelles (Διὸς
κώδιον, oder δῖον κώδιον)³⁹⁶) zur Entsühnung bediente, auf
dem der zu Sühnende mit dem linken Fusse stehen mußte.
(Vgl. unten den Aufsatz: Athene mit dem Widder.) — Ζητήρ,
den Hesychius als Zeus auf Cypren anführt, scheint eben-
falls ein rächender Gott zu sein.

Unwandelbar wie der Himmel wird Zeus zum Gott
der höchsten Gerechtigkeit. Er hat die Handhabung
des Rechts in himmlischen und irdischen Dingen; den Ge-

³⁹⁰) Epimer. Hom. bei Cramer Anecd. I. p. 62. Pherecyd. fr. 114a. Müller. Hesych.

³⁹¹) Ruhnken. Tim. p. 34. — Ueber das Wort s. Döderlein zu Soph. O. C. 364. p. 319 sqq.

³⁹²) Clem. Alexdr. Prot. p. 24 Sylb.

³⁹³) Soph. Elect. 205 sqq.

³⁹⁴) Aristot. de mundo VII, 6. Apollon. Rhod. Argon. IV, 709. Vgl. Creuzer III, 121. not. 2.

³⁹⁵) Vgl. über die Entsühnung Hermann G. A. §. 23. Bened. Averranus diss. 22 ad Euripidem (Opp. Tom. I, 459).

³⁹⁶) Vgl. Preller, Polem. p. 139 sqq.

lassen ⁴⁰²). Ἡπιος auf Kreta ⁴⁰³), χάρμων ⁴⁰⁴), εἰλήτιος ⁴⁰⁵) auf Kypros, „der versöhnte“, wie μείλιχιος, dem man opferte, wenn nach dem rauhen, unfreundlichen Winter der milde, freundliche Lenz erschien. Μελισσαῖος ⁴⁰⁶), πανσίλυνπος ⁴⁰⁷), ἰκετήσιος ⁴⁰⁸) (= der Schutzflehenden), ἰκέσιος ⁴⁰⁹), ἰκτιος ⁴¹⁰), ἀραῖος ⁴¹¹), προστρόπαιος ⁴¹²) (der das Unglück abwendet), ἀφίκτωρ ⁴¹³), ἐλινύμενος ⁴¹⁴). Auch gehört hierher die Stelle aus Sophocles ⁴¹⁵): Ζηνὶ σὺνΘακος θρόνων Αἰδῶς ἐπ' ἔργοις πᾶσιν. —

An das Aufsteigen und Aneinanderstossen der Wolken knüpft sich die Vorstellung von Zeus, dem Krieger und Fürsten. Ἄρειος ⁴¹⁶), ἀλαλκομενεὺς ⁴¹⁷), ἡγήτωρ ⁴¹⁸), σπράτιος ⁴¹⁹), τρόπαιος ⁴²⁰), τροπαιοῦχος ⁴²¹), σκληροφύρος ⁴²²)

⁴⁰²) Vgl. Feuerbach Werke I, S. 380, 381.

⁴⁰³) Etym. M. p. 434. Crenzer III, 99.

⁴⁰⁴) Paus. VIII. 12, 1.

⁴⁰⁵) Hesych. Vgl. Giese Aeol. Dial. p. 252. not.

⁴⁰⁶) Hesych. s. v.

⁴⁰⁷) Soph. fr. 199 Ahr.

⁴⁰⁸) J. Fr. Leisner de Jove ἰκετησίω. Lips. 1738. 4.

⁴⁰⁹) Pherekyd. fr. 114a. Müll. Soph. Phil. 484. Apollon. Rhod. Argon. II, 215. III, 358. IV, 700. Tryphiodor. 98.

⁴¹⁰) Aesch. Suppl. 385.

⁴¹¹) Sophocl. Phil. 1182.

⁴¹²) Hesych. Διοπομπεῖσθαι. Vgl. Crenzer III, 121.

⁴¹³) Aesch. Suppl. 1.

⁴¹⁴) Ἐν Κυρήνῃ Hesych. p. 1177. Vgl. Giese a. a. O.

⁴¹⁵) O. C. 1267, 68.

⁴¹⁶) Paus. V, 14, 6. Welcker Tril. not. 258.

⁴¹⁷) Steph. Byz.

⁴¹⁸) Hermann §. 53, 28. O. Müller. Dor. II, 95, not. 5. 236, not. 9. vgl. 337, 2.

⁴¹⁹) Plutarch. Pyrrh. 5. Soldan Rh. Mus. 1835. p. 112. not. 93.

⁴²⁰) Paus. III, 12, 9. Soph. Ant. 143. Tr. 303. C. J. no. 173. Vgl. Peters Theol. Soph. p. 42. not. **). Eurip. Heraclid. 870. 940.

⁴²¹) Dion. Halic. II. (Tom. I. p. 102, 31 Sylb.)

⁴²²) ibid.

(Beutebringer), νικηφόρος⁴²³), ὀπλόσμιος⁴²⁴). Mehr auf das Ringen gehen ἀγώνιος⁴²⁵), παλαιστής⁴²⁶). Auch als Tänzer wird Zeus genannt⁴²⁷).

Aus dem Natur-Zeus, welcher Licht und Wärme sendet, entwickelt sich nach ethischer Seite hin eine andere Vorstellung. Licht und Helle stehen in unmittelbarer Beziehung zum Wissen⁴²⁸); daher Himmel, Sonne, Wolke, Wasser prophetisch oder vielwissend. So wird der helle, lichte Zeus zum weisen. Er ist πατήρ ὁ παντόπτας⁴²⁹), ὁ πανθ' ὁρῶν⁴³⁰), ὑψόθεν σκοπός⁴³¹), τὰ βροτῶν εἰδύς⁴³²); aber auch τῶν μελλόντων ταμίης ὅτι χρὴ τετελέσθαι⁴³³). Darum kommen alle Wahrzeichen⁴³⁴) und Orakel von ihm; die Propheten sind seine Herolde und selbst Apollon spricht nur nach seiner Eingebung⁴³⁵). Die hierauf bezüglichen Beiwörter sind: πανομφαῖος⁴³⁶), προ-

⁴²³) Cic. legg. II, 11, 28. Drakenb. ad Sil. XII, 672.

⁴²⁴) Gleich „Waffenträger“ (in Karien.) Strab. XIV. p. 659.

⁴²⁵) Soph. Tr. 26.

⁴²⁶) Lycoph. Cass. 41.

⁴²⁷) Athen. I. p. 22 C. Eustath. p. 1602, 26.

⁴²⁸) Die gleiche Wurzel *id* bedeutet im Griech. Wissen und Sehen. Vgl. umsichtig; klarer, heller Verstand, Einsicht, einleuchtend, erleuchtet; mir scheint.

⁴²⁹) Aeschyl. Suppl. 139. vgl. Eumen. 1046. Soph. O. C. 1086.

⁴³⁰) Soph. Ant. 184. Apollon. Rhod. B, 1179. Well.: Ζεὺς αὐτὸς τὰ ἕκαστ' ἐπιδέσχεται.

⁴³¹) Aesch. Suppl. 381. Vergl. ἔστι μέγας οὐρανῷ Ζεὺς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει. Soph. El. 174 sq.

⁴³²) Soph. O. R. 498.

⁴³³) Soph. fr. 515 Dind. 524. Ahr.

⁴³⁴) Diese auch deshalb, weil sie vornemlich am Himmel vor sich gehen.

⁴³⁵) Aesch. Eumen. 19. 616 sqq. Soph. El. 659. O. C. 623. 793. O. R. 498. Andere Stellen siehe bei Sch w'al b e über die Bed. d. Πᾶν. p. 2. not. 1.

⁴³⁶) ὀμφῇ v. εἰμῖν wie στρομβο- v. d. Wurzel στρεφ. Pott. I. 180. — Θ. 250. Simonid. fr. 146, 2. Vgl. Maetzner de Jove Homeri. p. 34—43. Phavorin. ῥοπαῖα. Eustath. p. 169, 26. 711, 52. 1885, 8.

μαντεύς⁴³⁷⁾, σημαλέος⁴³⁸⁾, ἐναίσιμος⁴³⁹⁾; auch σπλαγχνοτόμος⁴⁴⁰⁾ (Eingeweidezerschneider), kann vielleicht auf Prophetie bezogen werden. Auch im Rathwissen wie in kluger Erfindung offenbart sich die Weisheit des Zeus; er ist ἄφθιτα μήδεα εἰδώς⁴⁴¹⁾, μητίετα⁴⁴²⁾, μηχανεύς⁴⁴³⁾.

Aus dem Herrn des Gedeihens entwickelt sich Zeus als Schützer und Erhalter. Daher σωτήρ⁴⁴⁴⁾ (dem zu Athen am letzten Tage des Jahres geopfert wurde), σωτήριος⁴⁴⁵⁾, σωότης⁴⁴⁶⁾, ἐπιστατήριος⁴⁴⁷⁾, φύλαξ⁴⁴⁸⁾, ἔλευ-

⁴³⁷⁾ Lycophr. Cass. 536. Nach Tzetz. Zeus bei den Thuriern, nach Potter Apollon.

⁴³⁸⁾ = Wetterzeigengeber. Pausan. I. 32, 2.

⁴³⁹⁾ Hesych.

⁴⁴⁰⁾ Auf Kypros. Athen. IV, 174 (vgl. Eustath. Od. p. 1413, 24). Engel, Kypros II, 660, will dies Beiwort lieber vom chthonischen Zeus verstehen.

⁴⁴¹⁾ Ω, 88. Hesiod. fr. 135, 2 Mcksch. und sonst sehr häufig.

⁴⁴²⁾ A, 175. 508. B, 197. 324. Z, 198. II, 478. Θ, 170. Hes. Th. 56, 520, 904, 914. Sc. 33, 353. O. D. 104.

⁴⁴³⁾ Paus. II, 22, 2. Bergk Gr. Monatsk. 17—19.

⁴⁴⁴⁾ Philoch. fr. 179 Müll. Pind. Ol. V, 17. Aesch. Suppl. 27. Apollod. II, 5, 1. Pausan. VIII. 9, 2. II. 20, 6. 31, 10. III. 23, 10. IV. 31, 6. 34, 6. V. 5, 1. VII. 23, 9. Antonin. VI. p. 207, 1. West. 350, 5. Lysias Euandr. §. 6. p. 790 R. Lycurg. gegen Leocr. §. 136 sq. §. 17. Demosth. Prooem. p. 1460 R. (no. 52 Bekk.). — Fest σωτήρια, Αἰσωτήρια. — In Athen als Σωτήρ καὶ Ἐλευθέριος zusammen verehrt. vgl. Hemsterh. zu Sch. Arist. Plut. 1175. Vergl. C. J. no. 157, 25 ibq. Böckh Tom. I. p. 252. Was man aus dieser Inschrift schon folgern konnte, daß die θυσία τῷ Διὶ τῷ σωτῆρι gegen Ende des Jahres müsse gefeiert sein, bestimmt, obgleich es von Böckh u. Hermann Antq. II. §. 61, 15 übersehen worden, ganz genau Lys. Euandr. I. I.: ἡ γὰρ αὐριον ἡμέρα μόνη λοιπῇ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐστίν, ἐν δὲ ταύτῃ τῷ Διὶ τῷ σωτῆρι θυσία γίγνεται. Diese Stelle hatten schon berücksichtigt Hemsterh. I. I. Meier zu Leake Topogr. p. 445. Müller Eumenid. p. 188. (welcher p. 186—189 über Zeus Soter handelt). — In Kyzikos: Marquardt p. 133.

⁴⁴⁵⁾ Soph. fr. 199.

⁴⁴⁶⁾ Paus. IX. 26, 7.

⁴⁴⁷⁾ In Kreta. Hesych. s. v.

⁴⁴⁸⁾ Aesch. Suppl. 388 vgl. 277. Vgl. Spanh. zu Callim. Jov. 81. p. 63 n. das Römische Jupiter Custos.

θέριος⁴⁴⁹), ἀλεξίκακος⁴⁵⁰), (— ξήτωρ⁴⁵¹), — ξητήριος⁴⁵²), φύξιος⁴⁵³). Besonders aber schützt und erhält Zeus die Gemeinschaften. So die Familie: γαμήλιος⁴⁵⁴), γενέθλιος⁴⁵⁵), γενεταῖος⁴⁵⁶), ζύγιος⁴⁵⁷), τέλειος⁴⁵⁸). Die Verwandtschaft: ὁμόγνιος⁴⁵⁹), ὁμόφυλος⁴⁶⁰), πατρῷος⁴⁶¹), συγγένειος⁴⁶²), ξύναιμος⁴⁶³), φράτριος⁴⁶⁴), ἀπατούριος⁴⁶⁵). (Ob ἀοράτριος⁴⁶⁶) nur dialektische Verschiedenheit von φράτριος?). Die Freundschaft: ἑταιρεῖος⁴⁶⁷) (dem zu Ma-

⁴⁴⁹) Paus. I. 3, 2. IX. 2, 5 sqq. X. 21, 6. Plutarch. Aristid. cp. 21, 1. Aeschin. dial. II, 1. Pind. Ol. XII, 1. Strab. p. 412. Zu Athen: Hemsterh. z. Sch. Arist. Plut. 1175.

⁴⁵⁰) Eustath. z. Od. x. fin.

⁴⁵¹) Soph. O. C. 143 (vgl. Aias 187).

⁴⁵²) Aesch. ScTh. 8.

⁴⁵³) Apollod. I. 7, 2. 9, 1. Heyne Obs. p. 56. Pausan. II, 21, 2. III, 17, 9. Tzetz. Lycophr. 288: ὁ δυνάμενος ποιῆσαι φρυγῆν τὸν κίνδυνον. Sch. Apollon. Rh. IV, 699.

⁴⁵⁴) Tzetz. Lyc. 288. — Himmel und Erde sind die beiden Gottheiten, die vorzugsweise der Ehe vorstehen. Creuzer III, 118 sqq.

⁴⁵⁵) Arist. de mund. VII, 5. Plutarch. Amat. cp. 20. 11. Creuzer III, 116 sqq.

⁴⁵⁶) Apollon. Rh. II, 1009.

⁴⁵⁷) Der Ehestiftende. Hesych. s. v. vgl. Aesch. Eumen. 213 sq.

⁴⁵⁸) „Vollender.“ Aesch. Eumen. 28. Ag. 973. Suppl. 535. Philoch. fr. 179 Müll. Pausan. VIII, 48, 6. Vgl. Spanh. z. Callim. in Pallad. 135. p. 728 sq. [Ueber den Begriff von τέλειος überhaupt Spanh. z. Callim. Jov. 57. p. 52. Gegenihn Ruhnck. Tim. p. 224 sq. (vgl. Soph. O. C. 1079)]. Pind. Pyth. I, 67. Plat. Enth. p. 5. Diodor. Sic. V, 73.

⁴⁵⁹) Ruhnck. z. Tim. p. 192 sq.

⁴⁶⁰) Plato Legg. VIII. p. 8, 142.

⁴⁶¹) Apollod. II, 8, 4. Soph. Tr. 288. 755. Cornut. cp. IX. p. 29. Osann. vgl. p. 255.

⁴⁶²) Euripid. bei Pollux III, 5. = ὁ τὰ τῆς συγγενείας δίκαια ἐφορῶν.

⁴⁶³) Soph. Ant. 659.

⁴⁶⁴) Heind. z. Plat. Euthyd. p. 302 D. Hermann G. A. §. 56, 28. C. I. 2555, 11. (zu Hierapytna).

⁴⁶⁵) Conon. p. 143, 3 West.

⁴⁶⁶) Höck Kreta III, 140.

⁴⁶⁷) Herod. I, 44. Athen. XIII, 573. Parthen. XVIII, p. 171, 24 West. Höck Kreta III, 126.

gnesia ein Fest 'Εταιρίδεια gefeiert wurde)⁴⁶⁸), φίλιος⁴⁶⁹),
ἐκάλειος⁴⁷⁰), ξένιος⁴⁷¹), ἐπιγρύτιος⁴⁷²) (?). Das Haus:
ἐρκειος⁴⁷³), ἐφέστιος⁴⁷⁴), ὀμέστιος⁴⁷⁵), οἰκοφύλαξ⁴⁷⁶). Die
Städte: πολιεύς⁴⁷⁷), πολιοῦχος⁴⁷⁸). Die Grenzen:
ὄριος⁴⁷⁹), ὁμόριος⁴⁸⁰), τερμεύς⁴⁸¹), κάσιος⁴⁸²), καππώτας⁴⁸³) (?);

⁴⁶⁸) Hegesandros bei Athen l. l.

⁴⁶⁹) Plat. Phaedr. p. 234. Pausan. VIII. 31, 4 (hier dem Dionysos
ähnlich gebildet). Vgl. Creuzer III, 78. Preller Archäol. Zeit.
1845. no. 31.

⁴⁷⁰) Plut. Thes. cp. XIV, 3. Philoch. fr. 37 Müll.

⁴⁷¹) ι, 271. vgl. Γ, 351 sqq. Alexdr. Aetol. b. Parthen. XIV. p. 167,
21. West. Parthen. XVIII, p. 171, 24. West. Paus. XIII. 11, 11. Schol.
Soph. Aj. 487. — Rächt ξέγων καὶ ἰκετῶν ἀδικίας. Plutarch. Amat.
cp. XX, 11. Zu Amathus auf Kypros mit Menschenopfer. Ovid. Met.
X, 221. ibq. Lutat. Vgl. J. G. Biedermann de Jove hospitali. Fri-
berg 1768. 4.

⁴⁷²) Hesych. Ζεὺς ἐν Κρήτῃ.

⁴⁷³) χ. 334 sq. Herod. VI, 68. Soph. Ant. 487. fr. p. 250^a Ahr. Pau-
san. V. 14, 7. VIII, 46, 2. Creuzer III, 127 sq. Cornut. cp. IX, p. 28.
Os. vgl. p. 254.

⁴⁷⁴) Soph. Aj. 492. Spanh. de Vesta. §. 8. (Graevii Th. R.
p. 675 sqq.) Sch. Soph. Aj. 487.

⁴⁷⁵) Soph. fr. 274.

⁴⁷⁶) Aesch. Suppl. 27. vergl. Mätzner de Jove Hom. p. 62 sqq.
Pet. Kuntzius de Jove προφύλαξ. Jen. 1739. 4.

⁴⁷⁷) Cornut. cp. IX. p. 28. Os. vgl. p. 255. In Athen Paus. I, 24, 4.
In Lindos Ross Inscr. gr. ined. fasc. III. no. 271. In Alt-Paphos
C. I. no. 2640. Πολιεύς = arcis praeses, nach Ernesti Callim. Jov. 81.

⁴⁷⁸) Nic. Schwebelius de Jove πολιοῦχος. 1740.

⁴⁷⁹) Hermann de terminis. p. 15 sq.

⁴⁸⁰) Bei dem die Grenznachbarn schwören. Polyb. II, 39 (wo
Bekker jedoch ὁμαριον.) Hermann Rel. Alt. §. 68, 11.

⁴⁸¹) Lyc. Cass. 706. Tzetz.: ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος πάντων.

⁴⁸²) Vom Berge Κάσιον in Syrien (Strab. XVI, 2. p. 750. Dionys.
Per. 880. Suid.) s. Eckermann Myth. I, 119. Thucyd. III, 70. Mo-
vers Phöniz. I, 669. Eckhel D. N. III, 326. Boivin Mem. de l'Ac.
Tom. II, 410—415. ed. Amst. vgl. p. 386 sq. Vgl. Creuzer Symb.
III, 205. no. 31. — Vgl. Animadv. ad Anth. Gr. Tom. II, 2. p. 322 sq.

⁴⁸³) Zu Lakedaïmon, ein ἀργὸς λίθος. (Paus. III, 22, 1.) = καται-
παύτης, sedator von Orest's Wahnsinn. S. Ebert Diss. Sicul. Regim.
1825. p. 201 sq.

wie er zugleich der Ordner der menschlichen Gesellschaft ist: *στοιχαδεύς*⁴⁸⁴) (in Sicyon), *κοσμητὰς*⁴⁸⁵), *ἀγοραῖος*⁴⁸⁶), *βουλαῖος*⁴⁸⁷), *ὁμαγύριος*⁴⁸⁸), (= Vereiniger, Versammler), *ἐπικοίνιος*⁴⁸⁹). Fraglich ist, ob hierher auch *ἐριδήμιος* (von *δῆμος*) gehört, unter welchem Beinamen nach Hesychius Zeus auf Rhodus verehrt wurde. Unzweifelhaft dagegen haben die angegebene Bedeutung die Beinamen *ἀμφικτίων*⁴⁹⁰) und *ὁμάριος*⁴⁹¹), der Vereiniger.

Aus dem Herrn des Gedeihens ist ferner abzuleiten Zeus als Segenspende: *δῶτωρ ἀπημονίης*⁴⁹²), *ἐξακεστήριος*⁴⁹³) (Heiler), *ἀπήμιος*⁴⁹⁴), giebt ein *φάρμακον τῆς ἀγῆραςίας*⁴⁹⁵), *παίαν*⁴⁹⁶), *κτήσιος*⁴⁹⁷), *πλούσιος*⁴⁹⁸), *ὄλβιος*⁴⁹⁹),

⁴⁸⁴) Cramer Anecd. Oxon. Tom. IV. p. 320: *τοιγαροῦν οἱ Σικωνῖοι κατὰ φυλὰς ἑαυτοὺς τάξαντες καὶ ἀριθμήσαντες Αἰὸς Στοιχαδέως ἱερὸν ἰδρῦσαντο.*

⁴⁸⁵) Paus. III. 17, 4.

⁴⁸⁶) Eurip. Heraclid. 70. Aristoph. Eq. 410. 500 ibq. Sch. Pausan. III. 11, 9. V. 15, 4. IX. 25, 4. Hesych. p. 62. Alb. *Ἀγοραῖος* Ζεὺς. — Theophrast. b. Strb. XLII. p. 120 B.

⁴⁸⁷) Pausan. I. 3, 5.

⁴⁸⁸) Welcker Episch. Cycl. p. 128. Zu Aigion, wo ihm ein Gemmafest gefeiert wurde. Vgl. Merleker Achaic. p. 4. Pausan. VII. 24, 2. Ulrich. Rer. Sybarit. p. 49. not. 194.

⁴⁸⁹) Auf Salamis. Hesych.

⁴⁹⁰) Müller Aegin. p. 31.

⁴⁹¹) Polyb. II, 39 Bekk. vgl. V, 93. Hermann de termin. p. 17. not. 62.

⁴⁹²) Callim. Jov. 92.

⁴⁹³) Hesych. s. v.

⁴⁹⁴) Paus. I. 32, 2. = *δῶτωρ ἀπημονίης*. Callim Jov. 92.

⁴⁹⁵) Soph. fr. 711 Ahr.

⁴⁹⁶) Hesych. Zu Athen. Wesseling Diodor. IV, 3.

Creuzer Melet. I, 18. Zur Archäol. III, 486 sqq.

⁴⁹⁷) Paus. I. 31, 4. Isaios de Ciron. §. 16. Antikleides bei Athen. XI, 473 B. Das Bild dieses Zeus wurde, in einem Schrein oder Gefäß verwahrt, in der Vorrathskammer aufgestellt. S. Bernhardt z. Suidas II, 1. p. 426, 11.

⁴⁹⁸) Pausan. III. 19, 7. — Vgl. Theognis 157 sq. 197. 231 sq.

⁴⁹⁹) Aesch. Suppl. 526.

πλουτοδότης⁵⁰⁰⁾, κερδύλας⁵⁰¹⁾, der Gewinnbringende. Dieser Begriff des Segenspendens verallgemeinert sich so weit, daß Zeus Gutes und Böses giebt: ἀτὰρ θεὸς ἄλλοτε ἄλλω Ζεὺς ἀγαθὸν τε κακὸν τε διδοῖ· δύναιται γὰρ ἅπαντα⁵⁰²⁾. Das Umfassende des Himmels, das Nährende, die Anschauung seines Verhältnisses zur Erde als eines ehelichen, alles dies giebt, nicht durch Reflexion vermittelt, sondern unmittelbar die Vorstellung eines himmlischen, für die Menschen sorgenden Vaters: ὁ τῶν ἀπάντων Ζεὺς πατήρ⁵⁰³⁾. Die Stellen, an welchen „Vater Zeus“ vorkommt, sind nicht zu zählen; es bezeichnet dieser Ausdruck aber nicht die Abstammung, sondern die fürsorgliche Väterlichkeit. —

So erhaben, als der griechische Glaube den Zeus auffassen konnte, hat ihn Aeschylos aufgefaßt⁵⁰⁴⁾; und so erhaben, als diese Auffassung dargestellt werden konnte, hatte sie Phidias dargestellt in der berühmten Statue⁵⁰⁵⁾ zu Olympia, dem Hauptkultusorte des Zeus.

Ἀρισταῖος⁵⁰⁶⁾. — An das oben erwähnte Fest der *Bovφόνια* erinnert und schließt sich auch seiner Bedeutung nach genau ein Mythos an, der zu den ältesten, beliebtesten und zugleich dunkelsten gehört: der Mythos von den Argo-

⁵⁰⁰⁾ Orph. h. 72, 4.

⁵⁰¹⁾ Lycoph. Cass. 1092.

⁵⁰²⁾ δ, 236 sq. Vgl. Ω, 525 sqq. u. v. a. Theognis 341 sqq. Mimn. fr. II, 15 sq. Bgk. Soph. Trach. 1020 sqq. et fin.

⁵⁰³⁾ Soph. Trach. 275.

⁵⁰⁴⁾ Vgl. Aesch. Suppl. 574 sqq. Schömann Prometheus, u. Vindictae Jovis Aeschylei. Gryph. 1846. 4.

⁵⁰⁵⁾ Die Statue etwa 40' hoch auf einer Basis von 12', in der Rechten die Nike, in der Linken das Skeptron mit dem Adler. Vgl. O. Müller Arch. §. 115. u. die dort citierten Schriften.

⁵⁰⁶⁾ Ueber diesen fanden sich in einem nachgeschriebenen Hefte und in den Papieren des Verfassers nur unvollständige Notizen.
Anm. d. Herausgebers.

nauten⁵⁰⁷⁾. Wie ethisch derselbe auch im Verlaufe der Zeit ausgebildet sein mag, so daß er als reine Heldensage erscheint: ursprünglich war er ein Mythos d. h. religiös-poetische Auffassung einer Richtung des Naturlebens. Die Sage ist aber diese: Athamas, Sohn des Aiolos (des bunten Himmels) zeugt mit der Nephele (Wolke) (oder der Themisto (Erde)), den *Φρίξος* (Wolke) und die *Ἑλλη* (leuchtende Wolke). Auf Geheiß der Hera hatte er sich mit Nephele vermählt, liebte aber mehr als diese seine menschliche Gemahlin Ino, des Kadmos Tochter. (Ino = Jo Erdgottheit). Darüber erzürnt, verschwindet Nephele. Jo hafst der Nephele Kinder und veranlaßt, um sie zu verderben, die Frauen des Landes, daß sie den Waizensamen dörren. Dadurch kommt Unfruchtbarkeit über das Land. Das Orakel entscheidet, Phrixos müsse geopfert werden⁵⁰⁸⁾. Aber Nephele entrückt Sohn und Tochter auf einem goldvliefisgen Widder nach Kolchis, wo Phrixos den Widder dem Zeus *Φύξιος* oder *Λαφύστιος* (v. *λαφύσσειν*, nach O. Müller ursprünglich = *φεύγειν*) opferte. Beide Beinamen scheinen mir nicht richtig gedeutet: sie gehen auf das Wesen des Mythos, nicht auf die Aeufserlichkeit desselben. Vergleiche *Ζεὺς εἰλαπιναστῆς* auf Kypros⁵⁰⁹⁾, „der Schmauser;“ vom *λαφύστιος* macht dies gegen O. Müller auch Hermann⁵¹⁰⁾ geltend. Dieselbe Auffassung des Zeus findet sich in dem Beiworte *σπλαγχνοτόμος*, „Eingeweidezerschneider.“ Er ist der die Wolken aufsaugende Himmel. — Die agrarische

⁵⁰⁷⁾ Heyne Obs. z. Apollod. I. 9. p. 54 sq. Sturz z. Pherekyd. fr. 40. p. 158 sqq. O. Müller Orch. p. 156 sqq. Gerhard Phrixos d. Herold. Berlin 1842. 4. Vgl. auch unten: Athene mit dem Widder.

⁵⁰⁸⁾ Nach Pherekydes bot sich Phrixos, als große Dürre über das Land gekommen war, freiwillig zum Opfer.

⁵⁰⁹⁾ Athen. IV, 174.

⁵¹⁰⁾ G. A. §. 27, 4. Vgl. Hesych. s. v. *λαφύσσει*: μετὰ σκυλμοῦ ἔσθιει, *σπαράσσει*, *λάπτει*, *καταπίνει*, μετὰ θυμοῦ ἔσθιει.

Bedeutung dieser Mythe tritt deutlich hervor. Was ihr Verwandtschaft zu dem Opfer der *Bouphonia* (p. 205 sq.) giebt, ist dieß, dafs, mythisch zurückgeführt auf die vom Athamas beabsichtigte Opferung des Phrixos, zu Alos in Achaia der jedesmal älteste aus dem Geschlechte des Kytissoros, Sohnes des Phrixos, sich von dem Prytaneion fern halten mußte. Ging er hinein, so wurde er geopfert⁵¹¹⁾. Auch hier wieder zeigt sich die Grausamkeit und Wüstheit des Erdkultes.

4. Ἑρμῆς.

Lil. Gyrardus p. 295—309. Natalis Comes lb. V, p. 439—451. Joh. Nicolai de Mercurio et Hermis. Francof. et Lips. 1687. 12. Fourmont diss. où l'on montre, qu'il n'y a jamais eu qu'un Mercure (Mém. de l'Ac. d. J. tom. X. 1 sqq. ed. 8.). Putsche de variis dei Mercurii apud Homerum muneribus atque epithetis ad unam notionem revocandis. Vimar. 1833. 4. J. D. Guigniaut de Ἑρμοῦ s. Mercurii mythologia. Paris. 1835. 8. E. Gerhard Hermes auf Vasenbildern. Berlin 1839. 4. Creuzer III, 286 sqq. 501 sqq.

A. Name. a) Ἑρμῆς. b) Ἑρμείας. c) Ἑρμείας. d) Ἑρμαος thessalisch⁵¹²⁾.

Die Alten leiteten den Namen ab von ἔρω (rede) oder ἐρμηνεύω (dollmetsche). — Zoëga⁵¹³⁾ aus dem Aegyptischen „pater scientiae,” wogegen Champollion⁵¹⁴⁾ den Namen für rein griechischen Ursprungs hält, indem die Griechen den ägyptischen Gottesnamen übersetzt hätten! Creuzer⁵¹⁵⁾ von ἔρω, εἶρω — sero, sermo — „das Reden, das Denken

⁵¹¹⁾ Herodot. VII, 197. Auch O. Müller erinnert hierbei an die att. Buphonien.

⁵¹²⁾ Vgl. Ussing Inscr. Gr. ined. no. 23. p. 33 u. 34.

⁵¹³⁾ de obelisc. p. 224. 581.

⁵¹⁴⁾ l'Égypte sous les Pharaons I, 96.

⁵¹⁵⁾ II, 102.

und Schreiben in der Reihenfolge, das discursive Denken; so wäre Hermes der Vater der Buchstabenschrift und alles diskursiven Denkens." — Haupt⁵¹⁶⁾ von *ἔρση* (Thau). Schwenck⁵¹⁷⁾ von *ἔρα* (Erde). O. Müller⁵¹⁸⁾ von *ἔρμα*, *ἔρμαξ* (Steinhaufen, Pfahl). Pott⁵¹⁹⁾ „der sich verstellende, schlaue, oder der Beschützer." — Bei dieser Differenz wird es erlaubt sein, die Erklärung des Namens auf sich beruhen zu lassen.

B. Genealogie. Wie Zeus auf der Höhe des Lykaion geboren sein sollte von Kronos und Rhea (Himmel — Erde), so Hermes auf der Höhe des Kyllene vom Zeus und der Maia (Himmel — Erde)⁵²⁰⁾, (Maia verhält sich zu Ma, wie Gaia zu Ga, Ge)⁵²¹⁾, wovon er die Namen *Μαία-δης* oder *Μαίαδεύς*⁵²²⁾, *Κυλλήνειος*, *Κυλληναῖος* oder *Κυλλήνιος*⁵²³⁾ führt. Nach dieser Genealogie gehört Hermes in die Reihe der Himmelsgottheiten.

C. Mythologie. Hermes ist meist zu den chthonischen Göttern gerechnet und von den verschiedenen Mythologen aus den verschiedensten Quellen abgeleitet. Göttling⁵²⁴⁾ faßt ihn als „Götterherold." Putsche als „Schlauheit, die sich besonders im Gewinn offenbart." Creuzer⁵²⁵⁾ und Böttiger ebenso, indem sie dafür halten, daß Hermes den Griechen durch phönizische Handelsleute zugeführt worden sei. Schwenck⁵²⁶⁾ bezeichnet ihn als „Erdgott"; so auch

⁵¹⁶⁾ Z. f. A. 1842. no. 32.

⁵¹⁷⁾ Andeut. p. 121.

⁵¹⁸⁾ Arch. §. 379.

⁵¹⁹⁾ I, 224.

⁵²⁰⁾ Hom. h. Merc. init.

⁵²¹⁾ Vgl. Aesch. Suppl. 890. 899: *μαῖ Γᾶ*, *μαῖ Γᾶ* d. h. Mutter Erde.

⁵²²⁾ Hipponax fr. 10 Bgk.

⁵²³⁾ ω, 1.

⁵²⁴⁾ Im Hermes Bd. XXIX. p. 262.

⁵²⁵⁾ III, 286.

⁵²⁶⁾ a. a. O.

O. Müller⁵²⁷). Alle diese Erklärungen sind mangelhaft, weil sie entweder gar nicht oder nur höchst gezwungen alle Seiten des Hermes zu vereinigen vermögen. Mir scheint dagegen für das vielseitige Wesen dieses Gottes eine Einheit erlangt zu werden, wenn man ihn als einen Gott faßt, der seinen Ursprung in dem Naturobjekt des Aethers hat, also gleichen Ursprungs ist mit Zeus. Hermes ist ein Zeus im verjüngten Mafsstabe, ein minorenner Zeus. Manche Eigenschaften des Zeus hat er ganz verloren, andere im geringeren Grade, andere dagegen wieder ausgebildeter und manche ganz neue. Ich hoffe, daß sich diese Auffassung durch das Folgende bestätigen wird.

Ich will hierbei nicht untersuchen, was von den Nachrichten, die wir aus späterer Zeit über Hermes haben, noch dem pelasgischen zuzuthellen sei, sondern dieselben mit der Darstellung des hellenischen verbinden, der natürlich nur eine auf pelasgischen Grundlagen basierende Weiterbildung sein kann.

Hermes ist zwar nicht ausdrücklich als Himmels-gott genannt; das war zu sehr Zeus, als daß es neben ihm noch ein anderer hätte sein können. Aber als solchen zu erkennen giebt sich Hermes noch an vielen Einzelheiten, ja in Allem, was von ihm berichtet wird.

a. Er ist Herr der Wolken. Er sendet Regen⁵²⁸). Davon heißt er *Ἰμβρος* oder *Ἰμβραμος*⁵²⁹). — Deshalb sind ihm auch Quellen heilig⁵³⁰), standen seine Heiligthümer an Seen (*ἐν ἁλτίοις*⁵³¹) zu Sikyon) und sprangen sogar in seinen

⁵²⁷) a. a. O.

⁵²⁸) Arnob. I, 30 ibq. Hildebr. p. 43.

⁵²⁹) Steph. Byz. p. 146, 18 West. Welck er. Aesch. Tril. p. 217 sq. vgl. p. 193.

⁵³⁰) Pausan. VIII. 16, 1.

⁵³¹) Hesych. s. v.

Tempeln Quellen; deshalb sind ihm auch mehrere Fische heilig und vor Allem die Schildkröte⁵³²). Aus demselben Grunde ist er auch *Κριοφόρος*⁵³³), wie auch Böcke ihm geopfert werden⁵³⁴). Daher auch die häufige Darstellung des Hermes auf einem Widder (S. unten Athene mit dem Widder).

Seine Herrschaft über die Wolken offenbart sich auch darin, daß die Bergspitzen ihm heilig sind⁵³⁵). *Ἐρμαίων* Berg und Vorgebirge auf Lemnos⁵³⁶), Vorgebirge bei Karthago⁵³⁷). *Ερμαῖος λόφος* auf Ithaka?⁵³⁸) — Hierher gehört auch der Popanz Hermes⁵³⁹). Vergleiche Wolkendämonen, Kyklopen, Gorgo u. A.⁵⁴⁰)

Als Herr der Wolken trägt Hermes den *Πέτασος* und die *Πέδιλα*. Man hat den erstern gewöhnlich für einen Reischut genommen. Das kann richtig sein, wenn man ihn nur von der Wolke herleitet, mit dem Helm der Athene, den Hüten der Dioskuren, des Hephaistos und anderer

⁵³²) Pausan. VII. 22, 4. — Vgl. Creuzer III, 501 sqq. Panofka Jahrb. d. Ver. v. Altthmfr. im Rheinlde. Bonn. 1848. p. 17—20.

⁵³³) Pausan. II. 3, 4. IV. 33, 4. V. 27, 8. IX. 22, 1. Vgl. d. goldnen Widder, den er dem Atreus schenkt. (A. J. Hoffmann Z. f. A. 1838. no. 139—141. p. 1122—1137.) Merkwürdig genug heisst der Ziegenbock im Reineke Hermen und noch heute in Niedersachsen, Westfalen und Hessen: Harm, Herm, Hirm. Bei Fischart: Hermanstofs-nicht. (Grimm G. d. d. Spr. I, 35.) Doch ist dies Hermen wohl aus man und her = Mann der Heerde, zusammengesetzt.

⁵³⁴) τ, 397 sq.

⁵³⁵) Vgl. Kyllene.

⁵³⁶) Aesch. Ag. 283. Soph. Phil. 1459. Rhode Res Lemn. p. 6.

⁵³⁷) Strab. XVII. p. 834.

⁵³⁸) π, 471.

⁵³⁹) Bei Callim. Dian. 68 sq.

⁵⁴⁰) Ueber den blitzenden (?) Hermes s. Gori Thes. gemmar. antq. astrifer. vol. II.

Wolkengötter zusammenhält⁵⁴¹). Erst später ist dieser *Πέ-
τασος* geflügelt.

Millin 51, 206. 211. 52 (oben links). 53, 223 (auch mit d.
Widderfell). 55, 226. 56, 227. u. v. a.

Die *Πέδιλα* „schön, ambrosisch und golden, welche
ihn trugen über Land und Meer *ἅμα πνοιῆς ἀνέμοιοι*“⁵⁴²),
wovon anders können sie ein Bild sein als von den Wolken?

Aus dieser Herrschaft über die Wolken entwickelte sich
Hermes als

b. Herr des Gedeihens. In Arkadien soll ihm
Lykaon einen Tempel erbaut haben⁵⁴³). Die Arkadier wa-
ren der Natur ihres Landes nach Hirten, daher ihr Hermes
besonders der Fruchtbarkeit der Heerden vorsteht (*νόμιος*⁵⁴⁴),
*μηλοσσόος*⁵⁴⁵), *ἐπιμήλιος*⁵⁴⁶)), obgleich nicht ausschliesslich.
Auf dem Berge *Κυλλήνη* stand sein Bild aus *θύον* (citrus).
Ebenso auf *Akakiesion*⁵⁴⁷), von *Ἐρμῆς ἀκάκητα*⁵⁴⁸), dem
Früchtegeber, benannt; *ἀκακήσιος*⁵⁴⁹). Das Beiwort *ἐρι-
ούνιος*⁵⁵⁰) ist schwer zu erklären, obwohl nicht zweifelhaft
ist, dafs es auf den Gott des Gedeihens sich bezieht. Hierher

⁵⁴¹) Vergl. Grimm D. M. p. 431 sq. 308 sq. 476. 479. 828. in d.
Skalda (p. 122) heifst der Himmel hialmr loptz (aeris galea).

⁵⁴²) Ω, 340 sqq. vgl. Grimm D. M. p. 471.

⁵⁴³) Hygin. fb. 225. p. 347.

⁵⁴⁴) Arist. Thesm. 983. Cornut. cp. XVI. p. 75. Os. cf. p. 287.

⁵⁴⁵) Anthol. Palat. VI, 334.

⁵⁴⁶) Pausan. IX. 34, 2.

⁵⁴⁷) Pausan. VIII. 36, 10.

⁵⁴⁸) II, 185. ω, 10.

⁵⁴⁹) Callim. Dian. 143.

⁵⁵⁰) Y, 72. Ω, 360. 440. 457. 679. h. Merc. 3. 28. 145. 551.
Aristoph. Ran. 1144. (vgl. Antonin. Lib. 25). C. I. no. 2569, 12. Ilgen
ad h. Merc. p. 352. Creuzer III, 288 giebt noch einige Nachweisun-
gen. *ἐριούνης* Y, 34. Θ, 322. Ob das Wort von *ἐρι* und *ούνημι* (der
Vielnützende) herzuleiten, ist schwer zu sagen.

gehört auch der Hermes πολύγιοις zu Troezen, an dessen Standbild der Sage nach der dort angelehnte Stab des Heracles Wurzeln schlug und grünte⁵⁵¹). Δώτωρ ἔαων⁵⁵²).

Auf den Hermes der Fruchtbarkeit bezieht sich auch der Ράβδος⁵⁵³), Σηπτρον, Κηρύκειον, den man gewöhnlich aus dem ethischen Hermes als Heroldsstab deutet. Ich kann nicht bestimmt sagen, aus welchem Naturmoment dieser Stab herzuleiten. Da er indessen durchaus als mit zauberischer Kraft begabt erscheint⁵⁵⁴), so wird ihn Hermes wohl eben als ein Zaubergott haben, zu dem er als Himmels-gott, in dessen Natur auch die Wolken fallen, grade so wurde, wie andere Wolkendämonen⁵⁵⁵). Vielleicht war auch ursprünglich dieser Stab ein grünender Zweig⁵⁵⁶) als Symbol des Wachstums, was freilich in etwas mit dem Zauberstabe zusammenfällt⁵⁵⁷). In dem homerischen Hymnus auf Mercur⁵⁵⁸) sagt Apollon zu Hermes: ὄλβον καὶ πλούτου δώσω περικαλλέα ῥάβδον. Läßt dies vielleicht annehmen, daß mit dem ῥάβδος der Sonnenstrahl gemeint sei? Die Schlangen auf dem Stabe sind wohl Symbol des Blitzes und gingen in die Bedeutung der keimenden Erdkraft über. Das Beiwort χρυσόρῥαπις ist aus Homer⁵⁵⁹) bekannt.

Schließlich erwähne ich noch, daß der Säckel oder Beutel, mit welchem Hermes sehr oft erscheint, ethisch zwar richtig als Symbol des Segens und Reichthums be-

⁵⁵¹) Pausan. II, 31, 13. Πολύγιοις von πολ — $\sqrt{\nu\gamma}$ = Vielschaffer?

⁵⁵²) 9, 335.

⁵⁵³) Ueber den Stab vgl. Preller in Schneidewin's Philol. I, 3. p. 512—522.

⁵⁵⁴) Vgl. Moses, Hades, Athene, Kirke.

⁵⁵⁵) Vgl. unten die Kureten, Telchinen und Daktylen.

⁵⁵⁶) Grimm D. M. p. 928.

⁵⁵⁷) Vgl. Wünschelruth. Grimm D. M. p. 926—928.

⁵⁵⁸) 529. vgl. Ilgen.

⁵⁵⁹) ε, 87. ζ, 277, 331.

trachtet wird, physisch aber als Symbol der Wolke anzusehen ist. Dies wird sehr anschaulich aus zwei pompejanischen Wandgemälden, auf deren einem⁵⁶⁰⁾ Hermes über die Fluren eilt, seinen Beutel vor sich haltend, während auf dem andern⁵⁶¹⁾ Demeter auf einem Fruchtkorbe sitzt⁵⁶²⁾ ihr Gewand auf dem Schoofse ausbreitend, um den Beutel aufzunehmen, den Hermes hineinwerfen will. Noch deutlicher durch den Widder, welcher einen Querbeutel trägt⁵⁶³⁾.

- Hermes mit einem Beutel: 1. Mus. P. Clem. Tom. I. tb. 5. Clarac Musée de sculpt. pl. 655. no. 1507. Millin G. M. L, 203. O. Müller Denkm. II, 2. no. 313.
2. Bronze im britt. Museum: Specimens of ancient sculpture. Tom. I. pl. 33. O. Müller II, 2. no. 314.
3. Geschnittner Stein: Impronte gemm. dell' Inst. di corr. arch. Cent. IV. no. 14. O. Müller II, 2. no. 316.
4. Statue d. Sammlung Ludovisi: Maffei Raccolta tb. 58. O. Müller II, 2. no. 318.
5. Auf einer silbernen Vase aus dem römischen Kastell bei Neuwied: Dorow Denkmäler Bd. II. tb. 14. O. Müller Denkm. II, 2. no. 325.
6. Kleine Bronze: Paciaudi Statuetta del March. di Opitale. Napol. 1747. 4. O. Müller II, 2. no. 327.
7. Relief eines Altars: Museo Chiaramonti tb. 19. O. Müller II, 2. no. 247.

Auf diesen Charakter des Hermes ist auch seine älteste Darstellung zu beziehen, die offenbar noch aus pelasgischen Zeiten⁵⁶⁴⁾ stammt, seine Darstellung nemlich als roher Steinhäufen⁵⁶⁴⁾ oder als Pfeiler oder als sogenannte Herme d. h.

⁵⁶⁰⁾ Museo Borbonico Tom. VI. tb. 2. O. Müller Denkm. II, 2. no. 315.

⁵⁶¹⁾ Museo Borbon. Tom. XI. tb. 38. O. Müller Denkm. II, 2. no. 330.

⁵⁶²⁾ Warum O. Müller diese Demeter als Todtengöttin betrachtet, weiß ich nicht.

⁵⁶³⁾ Buonarrotti Med. ant. 41. Millin LI, 215.

⁵⁶⁴⁾ = Ἑρμᾶϊος λόφος π, 471? vgl. Eustath. p. 1809, 26.

als ein Pfeiler, der einen bärtigen Kopf und einen Phallos hatte. Solche Hermen standen auf allen Straßen und Wegen, auf Aeckern und in Gärten ⁵⁶⁵). Symbol der Fruchtbarkeit; Steine vom Acker weggeräumt; Grenzstein, s. ob. Zeus.

In Samothrake, dem hervorstechendsten Kultuslokal des Hermes, wurde er als ein ithyphallischer verehrt. Von dort hatten ihn, wie Herodot ⁵⁶⁶) sagt, die Athener aufgenommen. Sein Name war hier *Κασμίλος*, *Καδμίλος* = *Κάδμος*, welches wiederum mit Hermes identisch gesetzt wird ⁵⁶⁷). *Κάδμος* = *κόσμος* (vgl. Zeus, den Gott aller Ordnung im Menschen- und Naturleben), nach Hesychius ⁵⁶⁸) = *δόρυ*, *λόφος*, *ἄσπις*. Welches auch die Bedeutung des Namens sei, die Bedeutung des Gottes ist offenbar eine auf Fruchtbarkeit hinweisende.

Faßt man den Himmel nicht bloß als den Glanz und Licht, sondern auch als die Finsterniß, das Dunkel der Nacht gebenden, der gleichzeitig auch während der Nacht über dem Menschen wacht: so haben wir damit den Himmelsgott

c) als den Herrn der Nacht. So erklärt sich Hermes als *νυκτὸς ὀπωπότηρ* ⁵⁶⁹) („der Späher der Nacht,“ von *ὀπιτήρ*), *νύχιος* ⁵⁷⁰), (auch *ἀλύχιμος* ⁵⁷¹), der Lichtlose?).

⁵⁶⁵) Davon *τρι-* u. *τετρακέφαλος*? Lyc. Cass. 674 ibq. Tzetz. Eustath. p. 1353, 3. Die Vier war ihm heilig (Plutarch. Symp. IX, 3. Eustath. Hom. p. 1353, 8), weshalb man am vierten Tage des Monats ihm opferte. Plutarch l. l. Aristoph. Plut. 1128. Eccles. 1069. Hermann G. A. §. 44, 5. — Vgl. Gerhard de religione Hermarum. Berol. 1845. 4. — C. Fr. Hermann: de terminis eorumque religione ap. Gr. Gotting. 1846. 4.

⁵⁶⁶) II, 51.

⁵⁶⁷) O. Müller Orch. p. 453.

⁵⁶⁸) II. p. 99.

⁵⁶⁹) Homer. h. Merc. 15.

⁵⁷⁰) Aeschyl. Choepl. 727.

⁵⁷¹) Steph. Byz. s. v. *ἀλύχημ*.

Hierher gehören auch zwei Sagen, die ich kurz erwähnen will. Der höchst ergötzliche homerische Hymnus dreht sich hauptsächlich um den Raub, den Hermes an den Rindern des Apollon beging. „Morgens geboren, spielte er Mittags auf der Kithara, Abends stahl er dem Apollon die Rinder.“ Er verbarg sie in einer Höhle, vor der er eine Schildkröte fand, aus deren mit Darmsaiten überspanntem Schilde er zuerst eine Leier machte. Schließlich muß er die Rinder herausgeben, die ihm jedoch Apollon gegen die Leier abtritt. Diese Rinder weidete er dann und erfand sich statt der Leyer die Syrinx. — Zum Verständniß dieses Mythos muß man beachten: Musik und den Raub der Rinder Apollo's. Wenn Apollon, wie sich später ergeben wird, Sonnengott ist, was kann seine Rinderheerde sein? Die Sterne, welche der nächtliche Himmel gleichsam der Sonne raubt, ihr aber, wenn sie zurückkehrt, wiedergeben muß. Darum stiehlt Hermes am Abend. —

Einigermassen verwandt mit der Mythe vom Rinderdiebstahl ist ihrer Bedeutung nach eine andere: die von der Ermordung des Argos. Der Jo, der schönen Priesterin der Hera zu Argos, stellte Zeus nach. Deshalb verwandelte sie Hera in eine Kuh und gab ihr den Argos zum Wächter, der am ganzen Leibe Augen hatte und davon *Ἄργος πανόπτης* hieß⁵⁷²). Hermes tödtet nach Auftrag von Zeus den Argos und entführt die Jo⁵⁷³). Von dieser That führt Hermes den Namen *ἀργειφόντης*⁵⁷⁴), obwohl andere in diesem Beinamen den Hundetödter haben erblicken wollen, wobei der Hund das Symbol der Hitze ist. Lassen wir

⁵⁷²) S. Millin 99, 384 (freilich nicht sehr signifikant).

⁵⁷³) Apollod. II. 1, 3. Grotefend Z. f. A. 1839. no. 69. p. 561—568. Panofka Argos Panoptes. Berl. 1838. 4. Crenzer II, 298 sqq.

⁵⁷⁴) B. 103 u. öfter. Apollod. II. 1, 4.

den Namen bei Seite und halten wir uns an die Sache. *Ἄργος πανόπτης* ist mit ziemlicher Uebereinstimmung und, wie ich glaube, richtig auf den gestirnten Himmel gedeutet, den Wächter und Hüter der Erde. Die Tödtung des Argos durch Hermes würde demnach die Vernichtung des Sternenhimmels durch den Taghimmel bedeuten, und dieser Mythos somit das Gegentheil von dem obigen sein.

Anmerk. des Herausgebers. Im Grundriß folgen hier: *Ἐρση. λευκός. γαιθρός*. Wie das Verhältniß der ersteren zu dem H. zu deuten sei, darüber enthalten weder die Papiere Lauer's, noch die nachgeschriebenen Hefte etwas. In einem der letzteren ist von den beiden Beinamen gesagt, daß sie den H. als Herrn des Lichts bezeichnen.

2. Der ethische Hermes.

Je mehr Zeus auch die Himmelsnatur in Besitz genommen hat, um so mehr mußte die Vorstellung von Hermes sich nach der ethischen Seite hin ausbilden.

An die wandelnde Wolke knüpfte sich die Vorstellung von Hermes als

a) dem Gott des Handels und Wandels, dem Beschützer der Wanderer und Aufseher der Wege. Davon heißt er *διέμπορος*⁵⁷⁵), *ἐμπολαῖος*⁵⁷⁶), *παλιγκάπηλος*⁵⁷⁷), *εὐκόλος*⁵⁷⁸), *ἐνόδιος*⁵⁷⁹), *ἡγεμόνιος*⁵⁸⁰), dem die Feldherrn zu Athen opferten, wenn sie ausmarschierten⁵⁸¹), *πομπός*, *πομπεύς*, *πομπαῖος*⁵⁸²), *ἀγῆτωρ*⁵⁸³). So nimmt er sich des

⁵⁷⁵) Jacobi Lex. p. 441. *κερδέμπορος* Orph. H. 27, 6.

⁵⁷⁶) Plut. c. princ. philos. 2, 4, wo Hermes auch *ἐμμισθος* heißt. Arist. Plut. 1155.

⁵⁷⁷) *ibid.* 1156.

⁵⁷⁸) Hesych. s. v.

⁵⁷⁹) Hesych. s. v. vgl. Theocrit. 25, 4 sqq. und Hermann G. A. §. 15, 10.

⁵⁸⁰) Aristoph. Plut. 1159.

⁵⁸¹) Böckh Sth. II, 254.

⁵⁸²) S. zu diesen Beiwörtern die Erklärer zu Arist. Plut. 1160.

⁵⁸³) Paus. VIII, 31, 7.

irrenden Odysseus gegen die Kirke an⁵⁸⁴), führt den Priamos zu Achilles⁵⁸⁵), geleitet den Perseus, als dieser das Haupt der Gorgo holt⁵⁸⁶), und den Heracles in den Hades⁵⁸⁷). Das Wandeln der Wolken macht den Hermes auch zum Götterboten⁵⁸⁸). Daher seine Herrschaft über die Sprache, wegen welcher er den Beinamen *λόγιος*⁵⁸⁹), der Redegewandte, führt.

Was bei Zeus Kriegerlichkeit war, ist bei Hermes Gymnastik. Davon heist er *ἀγώνιος*⁵⁹⁰), *ἐναγώνιος*⁵⁹¹). Darum stand sein Bild am Eingange des olympischen Stadiums⁵⁹²), daneben der Altar des *Καιρός* (des Glückes); *παιδοκόρος*⁵⁹³). *Ἑρμαία*⁵⁹⁴) Gymnasialfeste. — *Πρόμαχος*⁵⁹⁵).

Wie sich aus dem Lichte und Glanze des Himmels bei Zeus die Vorstellung von seiner Weisheit entwickelte, so bei Hermes die von seiner Klugheit und Erfindungsgabe. *Σοφός*⁵⁹⁶), *αἰνυλομήτης*⁵⁹⁷), *ποικιλομήτης*⁵⁹⁸), *δό-*

⁵⁸⁴) *z.*, 275 sqq.

⁵⁸⁵) *Ω*, 336 sqq.

⁵⁸⁶) Apollod. II. 4, 2.

⁵⁸⁷) Lauer Q. Hom. not. 83.

⁵⁸⁸) Vgl. Hom. Od. u. hymn. Merc.

⁵⁸⁹) N. F. Schwartz de linguis Mercurio apud Gr. sacris ad. Od. Γ, 334. Viteb. 1716, 4. Nibel de Mercurio eloquentiae deo. Upsal. 17 . . 4.

⁵⁹⁰) Pind. Isthm. I, 60.

⁵⁹¹) Pind. Pyth. II, 10. Vgl. Pind. Nem. X, 53. Aristoph. Plut. 1163.

⁵⁹²) Paus. V. 14, 9.

⁵⁹³) Hesych. s. v.

⁵⁹⁴) Hermann §. 48, 10; 51, 22 u. 28. Aeschin. Timarch. 5, 6.

⁵⁹⁵) Paus. IX, 22, 2.

⁵⁹⁶) *C*reuzer Melett. I. p. 33 not. 31.

⁵⁹⁷) Hom. hymn. Merc. 13.

⁵⁹⁸) Hom. hymn. Merc. 185. Vgl. *Κρόνος ἀγχιλομήτης*.

λιος⁵⁹⁹), πολύτροπος⁶⁰⁰), κλεψίφρων⁶⁰¹), ἡπεροπευτής⁶⁰²), αὐξίδηνος⁶⁰³). Er ist Erfinder der Leyer und Syrinx⁶⁰⁴), der Buchstaben⁶⁰⁵) und Zahlen.

b) Wie Zeus als Herr des Gedeihens Schützer der Gemeinschaften ist, so aus demselben Grunde Hermes. Ἀγοραῖος⁶⁰⁶), προπύλαιος⁶⁰⁷), πρόθυραιος⁶⁰⁸), ἐπιθαλαμίας⁶⁰⁹) in Euböa, πνληδόκος⁶¹⁰), στροφαῖος⁶¹¹) (der an den Thürangeln stehende), εἰρηνοποιός⁶¹²).

Dem Herrn des Gedeihens entspricht ferner im Ethischen:

Der Segensspender. Κερδῶος⁶¹³), πλοντοδότης⁶¹⁴). Er ist auch Geber des unerwarteten Glückes (Ἑρμῆς κοινός)⁶¹⁵), Vorsteher der Loose und Würfel (Ἑρμοῦ κλη-

⁵⁹⁹) Soph. Philoct. 133. Aristoph. Plut. 1157. Thesm. 1202. Cornut. c. 16.

⁶⁰⁰) Hom. hymn. Merc. 13.

⁶⁰¹) Hom. hymn. Merc. 413.

⁶⁰²) Hom. hymn. Merc. 282.

⁶⁰³) Hesych. s. v.

⁶⁰⁴) Was die Beziehung des Hermes zur Musik betrifft, so erinnere ich hier noch an Pan, der auch musikalischer Gott ist, und von dem es gleichfalls heisst, daß er zur Mittagszeit auf der Syrinx blase. Vgl. auch Athene Σάλπιγξ.

⁶⁰⁵) Mnaseas bei Sch. z. Dionys. Thr. 783, 13. Bekk. (Anecd. Oxon. IV, 318) u. 786, 12. Uebrigens theilt er diese Erfindung mit Vielen: Kadmos, Palamedes, Orpheus u. A. Vgl. Jahn Palam. p. 23 sqq.

⁶⁰⁶) Paus. I. 15, 1. II. 9, 7. III. 11, 11. VII. 22, 2. IX. 17, 2.

⁶⁰⁷) Paus. I. 22, 8.

⁶⁰⁸) Ueber diesen Thürsteher Hermes vgl. Spanheim z. Callim. Dian. 142 p. 276 sq. Harlefs Opusc. Halis 1773. 8. p. 472 sqq. Jacobi 441.

⁶⁰⁹) Hesych. s. v.

⁶¹⁰) Hom. h. Merc. 15.

⁶¹¹) Aristoph. Plut. 1153, wo Hermes sich selbst so nennt.

⁶¹²) S. Osann zu Cornut. p. 279. Vgl. Orph. h. 27, 7.

⁶¹³) Alciphron. Ep. III. 47. Heliod. Aeth. VI. p. 273.

⁶¹⁴) Eustath. p. 999, 10.

⁶¹⁵) Spanh. z. Callim. Dian. 70. p. 219 sqq.

ρος)⁶¹⁶⁾, und der Freudenverleiher, χαριδότης⁶¹⁷⁾. Ihn wurde ein Fest auf Samos gefeiert⁶¹⁸⁾. Χαρμόφρων⁶¹⁹⁾. Er ist ein blühender Jüngling, als welchen ihn schon Homer kennt⁶²⁰⁾ und die plastische Kunst darstellt⁶²¹⁾.

Wie der natürliche Hermes Herr der Nacht, so ist der ethische

c) Geber des Schlafs und der Träume. Ὑπνοδότης⁶²²⁾, ὕπνου προστάτης⁶²³⁾, ὀνειροπομπός⁶²⁴⁾, ἡγήτωρ ὀνείρων⁶²⁵⁾. Deshalb spendete man ihm vor dem Schlafengehen⁶²⁶⁾.

Als Herr des nächtlichen Himmels ist Hermes auch Gott der Diebe, φηλητῶν ἀναξ⁶²⁷⁾, wie in derselben Naturbestimmtheit und in der Eigenschaft als Herr der wandelnden Wolke sein Amt als Führer der Todten begründet ist. Νεκροπομπός⁶²⁸⁾, ψυχοπομπός⁶²⁹⁾, ψυχαγωγός⁶³⁰⁾, χθόνιος⁶³¹⁾.

⁶¹⁶⁾ Leutsch, Diogen. V. 38.

⁶¹⁷⁾ Hom. h. XVIII. 12.

⁶¹⁸⁾ Plut. Q. Gr. 55.

⁶¹⁹⁾ Hesych s. v.

⁶²⁰⁾ x, 277 sqq. „und Anmuth verlieh ihm Kronion.“ Hymn. Merc. 375.

⁶²¹⁾ O. Müller §. 380.

⁶²²⁾ Eustath. ad Homer. p. 1574, 40.

⁶²³⁾ Vgl. Eustath. 1574, 36. 1470, 62.

⁶²⁴⁾ Eustath. ad Homer. p. 1547, 40. Schol. Od. ψ, 198.

⁶²⁵⁾ Hom. hymn. Merc. 14.

⁶²⁶⁾ Vgl. Nitzsch zu Od. II. p. 152 sq.

⁶²⁷⁾ Eurip. Rhes. 217.

⁶²⁸⁾ ω z. Anfang. Hom. hymn. Merc. 569 sqq.

⁶²⁹⁾ Cornut. cp. XVI, p. 66 Os.

⁶³⁰⁾ Cornut. L I. cf. p. 279.

⁶³¹⁾ Soph. Elect. 111.

5. *Π ά ν.*

Lil. Gyraldus p. 451—455. Natalis Comes lb. V, 6. p. 451—461. Tiedemann Sur le dieu Pan (Mém. de la soc. d. antiq. de Cassel. Tom. I, 165 sqq.). Schwenck Andeut. (p. 19.) p. 213 sqq. Ed. Gerhard del dio Fauno e de' suoi seguaci. Napol. 1825. 8. Schröter Ueber den Mythos des Pan. Saarbrück 1838. 4. Motty de Fauno et Fauna. Berol. 1840. 8. p. 12 sqq. Creuzer IV, 58—70. 208 sqq.

A. Der Name wird von Vielen aus dem Hebräischen abgeleitet, von Zoega aus dem Aegyptischen „der Affe“. Schwenck bringt den Namen mit *πάω*, *παίρω* zusammen und meint, daß er aus dem Beiworte der Sonne *πάνης* geworden sei. Die richtige Etymologie ist wohl die von *πάω* „Hirt und Hort.“⁶³²⁾ „Des wandernden Hirten Besitzthum sind die Heerden; diese weidet (pascit), hütet und schützt er (scr. pāti); wie über sie, so ist er Herr über Weib (patis, Herr, Gemal), Kind und Knecht und deren Versorger.“ Es ist also in der Benennung dieses Gottes der Himmel gefaßt als der fürsorgende, schützende, nährende. Denn daß auch Pan eine beschränkte Fassung des Himmelsgottes Zeus sei, wird das Folgende lehren⁶³³⁾.

B. Die Genealogie ist schwankend, weil Pan erst spät in die griechische Götterwelt gekommen ist, aber alle diese Schwankungen verwischen nicht die Himmelsnatur des Pan. Seine Eltern sind:

⁶³²⁾ Pott Etym. F. I. 191 sq.

⁶³³⁾ Motty faßt den Pan als Erde, Gerhard als Licht, Sonne.

- 1) Hermes ∞ Tochter des Dryops. Hom. hym. XIX, 34.
 ∞ Penelope. Herod. II, 145. Euphor. fr. 164.
 Nonn. Dion. XIV, 92. Plutarch. def. or.
 p. 419 D.
 ∞ Odysseus. Schol. Theocrit. I, 123.
 ∞ alle Freier. Duris bei Tzetz. Lyc. 772.
 ∞ Apollon. Pindar fr. 67. Bgk.
- 2) Zeus ∞ Kallisto }
 ∞ Oineis } Schol. Theocr. I, 3.
 ∞ Hybris. Apollod. I. 4, 1. (wo sonst *Θύμρις*
 im Widerspruch mit den Manuskripten ge-
 lesen wurde). Tzetz. Lyc. 766.
- 3) Kronos. Euripid. Rhes. 36. ibq. Sch.
- 4) Uranos ∞ Ge. Sch. Theocrit. I, 123.
- 5) Aither ∞ Oineis }
 ∞ Nereis } Sch. Theocr. I, 123.

Wenn man den Hermes faßt, wie wir es gethan, so kommen alle Abstammungen auf eins heraus. Pan ist Sohn des Himmels und der Erde oder des Wassers.

C. Mythologie. Man kann hier nicht gut trennen zwischen pelagischer und hellenischer Gestalt des Pan, da er sich zu einer ethischen Gestalt nur in geringem Grade herausgebildet hat, vielmehr fast ganz in seinem natur-symbolischen alten Charakter festgehalten worden ist. Denn was spätere philosophische Deutelei aus ihm gemacht hat, geht uns nichts an. Er blieb fast ausschließlich Gott der pelagischen Arkadier⁶³⁴).

⁶³⁴) *Ἀρκάδιος μένων*. Pind. fr. 62. Bgk. Vgl. Skolion bei Bgk. p. 873. no. 10. *Ἀρκάς* Simonid. fr. 134. Bgk. Erst von hier hat sich in spätern Zeiten sein Kult nach andern Gegenden Griechenlands verbreitet, daher ihn Herodot. II, 145 unter die *πρώτατοι τῶν θεῶν* zählt.

1. Der natürliche Pan.

Als Himmelsgott⁶³⁵⁾ ist Pan

a) Herr der Wolken. Dies geht einmal aus dem Namen hervor, der ihn als den fürsorgenden, nährenden bezeichnet, dann aber auch aus dem Symbol des Bockes. Pan ist αἰγιόδης⁶³⁶⁾, δίκερως⁶³⁷⁾, τραγόπους⁶³⁸⁾, αἰγιβάτης⁶³⁹⁾, ἀγλαέθειρος⁶⁴⁰⁾ (glänzend behaart), ἀχμήεις⁶⁴¹⁾ (struppig). Dasselbe, nur noch verstärkt, drückt das nom. propr. Αἰγίπαν⁶⁴²⁾ aus.

Diese Auffassung des Pan wird ferner dadurch bestätigt, daß Berge und Wälder sein Aufenthalt sind. Er heist deshalb ὀρειάρχης⁶⁴³⁾, ὀρεσιφοίτης⁶⁴⁴⁾, ὀρεσιβάτης⁶⁴⁵⁾.

Besonders lieb sind ihm die beiden arkadischen Berge Mainalos und Lykaioi⁶⁴⁶⁾. — Berg Lampeias⁶⁴⁷⁾. — Auf dem Lykaioi war ein Heiligthum des Pan, bei welchem seit Alters her Spiele (Λύκαια) gefeiert wurden⁶⁴⁸⁾.

Den Wolkengott bezeichnen auch die Beiwörter ἀλλίπλαγκτος⁶⁴⁹⁾ (der auf dem Meere schweifende) und

⁶³⁵⁾ Er scheint auch, wie Zeus in Dodona, eng mit der Hainverehrung zusammengehangen zu haben, wie man aus dem von Cuper Apoth. Hom. p. 86 mitgetheilten schliessen möchte.

⁶³⁶⁾ Hom. hymn. in Pan. 2.

⁶³⁷⁾ ebendas.

⁶³⁸⁾ Simonid. fr. 134 Bgk. Br. An. II. p. 382, 2.

⁶³⁹⁾ Theocr. Epigr. V, 6.

⁶⁴⁰⁾ Hom. hymn. in Pan. 5.

⁶⁴¹⁾ ebendas. 6.

⁶⁴²⁾ Apollod. I, 6. Semicaper Ovid. Met. XIV, 515.

⁶⁴³⁾ Rhian. epigr. 7, 4. (Mein. An. Alex. p. 210.)

⁶⁴⁴⁾ Jacobi Lex. 694. Vgl. ὀρειώτης, Anth. Gr. IX, 824. γιλοσκόπελος, Anth. Gr. VI, 32. λοφώτης, ibid. VI, 79. χορηνοβάτης, Ep. ad. 261 Br.

⁶⁴⁵⁾ Soph. O. R. 1100. vgl. Hom. hymn. 6 sqq.

⁶⁴⁶⁾ Paus. VIII. 36, 8. vgl. Theocrit. I, 123 sqq.

⁶⁴⁷⁾ Paus. VIII, 24, 4.

⁶⁴⁸⁾ Paus. VIII. 38, 5.

⁶⁴⁹⁾ Soph. Aj. 695 sqq. Solger übersetzt „wogenumrauschter“; ganz falsch, es geht auf die Wolke.

ἄκτιος⁶⁵⁰) „Küstengott.“ Und wie verschiedene Wolken-dämonen (s. bei Zeus die Kureten und unten „Wolkendämonen“) als Begleiter der Rhea und Kybele genannt werden, so ist auch Pan zum Begleiter der Kybele geworden⁶⁵¹). Pindar⁶⁵²) nennt ihn *κύνα μεγάλας θεοῦ παντοδαπόν*. — Dieselbe Bedeutung hat die enge Verbindung zwischen Pan und Dionysos, welche schon der homerische Hymnus andeutet. Denn als Hermes den von seiner Mutter verlassenen kleinen Pan auf den Olymp trägt, freuen sich alle Götter, am meisten aber Dionysos⁶⁵³).

Nicht älter als die Zählung der Peitho unter die Chariten ist die Verbindung des Pan mit der Peitho, welche von ihm die Jynx gebar⁶⁵⁴). Aber sein Verhältniß zu den Chariten, dessen schon Pindar⁶⁵⁵) gedenkt, hat denselben Sinn wie die Verbindung mit Dionysos und Kybele.

Aus seiner Wolkennatur erklärt sich auch sein enger Zusammenhang mit den Nymphen, unter die er sich bald tanzend, bald voll brünstigem Verlangen gesellt. Nymphen sollen ihn erzogen haben⁶⁵⁶), nach einer Angabe zugleich mit Zeus auf dem Ida⁶⁵⁷).

Als Himmels-gott ist Pan ferner

b) Herr des Lichtes. Daher *φαισφόρος*⁶⁵⁸). Unweit Akakesion in Arkadien war ein Heiligthum des Pan

⁶⁵⁰) Theocrit. V, 14. ibq. Interpp. Pind. fr. 64. Bgk.

⁶⁵¹) Pind. Pyth. III, 77. Böckh z. Pind. fr. 63. Winckelmann zu Plutarch. Eroticus. (Turic. 1836. 8.) p. 173.

⁶⁵²) fr. 63. Bgk.

⁶⁵³) Ihnen wurde gemeinschaftlich geopfert, wo der Erasinos (kleiner Fluß bei Argos) aus dem Fels bricht. Paus. II, 24, 6.

⁶⁵⁴) s. Jahn Peitho. Grfwld. 1846. 8. p. 15.

⁶⁵⁵) fr. 62. *σεμνῶν χαρίτων μέλημα τεχνόν*.

⁶⁵⁶) Meineke z. Euphor. fr. 164. Paus. VIII, 30, 3.

⁶⁵⁷) Epimenid. b. Eratosth. Catast. 27.

⁶⁵⁸) Orph. h. in Pan. 11.

mit ewigem Feuer⁶⁵⁹), und ebenso auf einem Altare des Pan zu Elis⁶⁶⁰); und zu Athen hatte Pan jährlich Opfer und Fackellauf⁶⁶¹). — Deshalb hat er auch ein Luxfell⁶⁶²) und ein rothes Gesicht⁶⁶³), was dem Zeus αἰθίοψ entspricht.

Wie Zeus und Hermes ist auch Pan

c) Herr des Gedeihens im Naturleben. Dies bekunden die Beiwörter *λάγνος*⁶⁶⁴) (geil), *ὄχεντῆς*⁶⁶⁵) (Besamer) und *πολύσπορος*⁶⁶⁶) (samenreich, vielzeugend). Deshalb ist ihm die Fichte (*πίτυς*) heilig, wie der Kybele⁶⁶⁷). Auch bezieht sich hierauf das Horn der Amaltheia, welches Pan auf einigen Münzen trägt⁶⁶⁸). Unter seiner Obhut stehen die Heerden (*νόμιος*)⁶⁶⁹) und Bienen (*μελισσοσόος*)⁶⁷⁰).

2. Der ethische Pan.

Die Anschauung, aus der der flinke Hermes, der Gott der Wanderer, die tanzenden Kureten und Korybanten hervorgingen; ja, nach der der Verfasser der Titanomachie den Zeus selbst zum Tänzer machte⁶⁷¹): dieselbe Anschauung hat aus dem Pan

α) einen Tänzer gemacht⁶⁷²). Pindar⁶⁷³) nennt ihn

⁶⁵⁹) Paus. VIII, 37, 11.

⁶⁶⁰) Paus. V, 15, 9.

⁶⁶¹) Herodot. VI, 105.

⁶⁶²) Hom. hymn. in Pan. 23 sq.

⁶⁶³) Virgil. Eclog. X, 26 sq.

⁶⁶⁴) Cornut. cp. XXVII, p. 148 Os.

⁶⁶⁵) Cornut. l. l. Vgl. O. Müller Arch. §. 387, 4 am Schlufs.

⁶⁶⁶) Anthol. Gr. Tom. II. p. 215.

⁶⁶⁷) Vofs z. Virgil. Ecl. VII. p. 71.

⁶⁶⁸) Pellerin Recueil Tom. I. pl. 37.

⁶⁶⁹) Hom. hymn. XIX, 5.

⁶⁷⁰) Anthol. Gr. IX, 226.

⁶⁷¹) b. Athen. I. p. 22 C.

⁶⁷²) Hom. hymn. XIX, 3.

⁶⁷³) fr. 66 Bgk. Vgl. O. Müller Arch. §. 387, 4.

χορευτὴν τελεώτατον θεῶν, Aeschylos⁶⁷⁴) „φιλόχορος.“ Bei Sophocles⁶⁷⁵) fordert Aias den Pan, „der Götter Tänze Führer,“ auf, mit ihm zu tanzen. — An das Rauschen der Gewitterwolke⁶⁷⁶) knüpft sich die Vorstellung von Pan als einem Musiker (vgl. oben Hermes). Er ist der Erfinder der Syrinx⁶⁷⁷) und Meister auf derselben⁶⁷⁸), wie er auch die Beinamen φιλόχοτος⁶⁷⁹) und πολύχοτος⁶⁸⁰) führt.

Dem kriegesischen Zeus,, dem gymnastischen Hermes entspricht Pan der Jäger und Krieger. Ἀγρεύς⁶⁸¹). Daher läßt Rhian⁶⁸²) einen Jäger nach glücklicher Saujagd dem Pan weihen (θῆκεν) Keule, Bogen, die Füße des Ebers, Köcher und das Halsband des Hundes und giebt dem Pan bei dieser Gelegenheit die Beinamen ὀρειάρχης und σκοπιήτης. Herodot⁶⁸³) erzählt, daß, als die Athener den Pheidippides nach Sparta sandten, um Hülfe gegen die Perser zu fordern, dem Boten am Berge Parthenion Pan begegnet sei. Er trug dem Pheidippides auf, den Athenern zu sagen, warum sie denn nicht an ihn dächten? Er habe ihnen schon oft geholfen und werde ihnen auch in Zukunft helfen. Deshalb verehrten ihn die Athener von der Zeit an in einer Grotte unter der Akropolis⁶⁸⁴). Von der Zeit

⁶⁷⁴) Pers. 447 sqq.: νῆσός τις ἐστὶ πρόσθε Σαλαμῖνος τόπων, βασιὰ, δύσορμος ναυσὶν, ἣν ὁ φιλόχορος Πὰν λμβατεύει, ποντίας ἀκτὴς ἐπι.

⁶⁷⁵) Aj. 695 sqq.

⁶⁷⁶) Daraus erklären sich auch die beiden Dioskurenhüte, welche neben seinem Bilde auf einigen Münzen sich finden. Pellerin Recueil. Tom. I. pl. 37.

⁶⁷⁷) Paus. VIII. 31, 3. VIII. 36, 8. VIII. 38, 11.

⁶⁷⁸) Hom. hymn. 14 sqq. Vofs z. Virgil. Ecl. II. p. 55 ed. II.

⁶⁷⁹) Hom. h. 2.

⁶⁸⁰) ibd. 37.

⁶⁸¹) Hesych. s. v.

⁶⁸²) Epigr. 7 (Meineke An. Al. p. 210).

⁶⁸³) VI, 105.

⁶⁸⁴) Vgl. Paus. I. 28, 4. VIII. 54, 6.

schreibt sich auch wohl die Pansgrotte bei Marathon⁶⁸⁵). — Als Krieger führt Pan auch den Beinamen τροπαιοφόρος⁶⁸⁶). Er hat eine furchtbare Stimme; wenn er die erhebt, verbreitet er grausiges Schrecken, πανικός φόβος⁶⁸⁷). — Wegen seiner Herrschaft über die Wolken (s. unten Athene) ist Pan auch Erfinder des Webens⁶⁸⁸), woher Einige seinen Namen leiten wollten⁶⁸⁹).

Wie den klugen Hermes, den wissenden, prophetischen Zeus, so erzeugte der heitere klare Himmel (ἡδύγελως Πάν)⁶⁹⁰

b) den prophetischen Pan. Wie anderwärts erzählt worden, daß Apollon vom Zeus die Gabe des Propheziens erhalten habe, so wird berichtet, daß Pan den Apollon in der Weissagung unterrichtet habe⁶⁹¹).

Als Gott des heitern und klaren, wie zugleich des nähernden Himmels ist Pan auch

c) λυτήριος⁶⁹²) (zu Troezen), weil er von der Pest befreite (λοιμός, Pest und Hunger).

Die Πᾶνες sind nichts weiter als die Einheit des Pan in der Mehrheit: Wolkendämonen. Sie sind nicht verschieden von den Satyrn⁶⁹³), obgleich die bildende Kunst diese

⁶⁸⁵) Pausan. I. 32, 7.

⁶⁸⁶) Anthol. Planud. 259. Jac.

⁶⁸⁷) Bei Polyaen. I, 2 ist dieser παν. γοφ. bei Nacht, ebenso bei Paus. X. 23, 7, 10.

⁶⁸⁸) Sch. *ψ*, 762. Eustath. p. 1328, 48.

⁶⁸⁹) s. Salmas. z. Scr. Hist. Aug. I. p. 548.

⁶⁹⁰) Hom. hymn. XIX, 37.

⁶⁹¹) Apollod. I. 4, 1. vgl. Paus. VIII. 37, 11.

⁶⁹²) Pausan. II. 32, 6.

⁶⁹³) Einige Alte und auch O. Müller und Welcker nehmen σάτυρος = τῆτυρος, Bock. Pott I, 225 no. 76 übersetzt „Pfeiffer“ Die Wolkennatur der Satyrn ergibt sich aus Welcker, Tril. p. 77. not. 101, wo sie als Waffenschmiede des Hephaistos (s. diesen) angeführt werden. Ueber Satyrn, Silenen und Faunen handelt Nat. Comes V, 7—9. p. 461—68. Vgl. Gesner de Sileno et Silenis (Comm. Gott. Tom. IV. 1782). Heyne Antiq. Aufs. II, 53—75.

letztern ohne Bocksfüße darzustellen pflegt. Aber sie haben doch ein fratzenhaftes Gesicht, gespitzte ziegenartige Ohren, borstiges Haar, einen Ziegenschwanz a posteriori (und a priori). — Die ältern Satyrn heißen Seilene. Ursprünglich gab es auch wohl bloß einen *Σειληνός*, einen glatzköpfigen Alten, schlauchartig, der meist auf einem Esel reitet. Trotz seiner Liebe zum Wein und zur Ruhe ist er doch ein Tänzer⁶⁹⁴), Musikanter⁶⁹⁵) und Philosoph: er verachtet die Glücksgüter und das Leben, indem er nicht geboren zu sein für das Beste erklärte⁶⁹⁶). Ja nicht bloß ein Weiser ist er, sondern ein Weissager: Vergangenheit und Zukunft sind ihm bekannt. Vergleiche Pan. Wie Pan Gefährte des Dionysos, so auch Seilen Erzieher, Lehrer, Begleiter des Bakchos. Der Name Seilenos scheint auf Feuchtigkeit zu gehen⁶⁹⁷).

Eine merkwürdige Sage, deren Deutung ich nicht versuche, findet sich über den Tod des Pan beim Plutarch⁶⁹⁸). Hier erzählt ein gewisser Philippos, sein Lehrer Aemilian habe ihm eine Geschichte mitgetheilt, die dessen Vater Epitherses begegnet sei. Als er nemlich nach Italien schiffte und bei den Echinaden vorbei gegen Abend in die Nähe der Insel Paxoi kam, rief von hier eine Stimme den Steuermann Thamûs, einen Aegypter, und trug ihm, als er beim dritten Ruf antwortete, auf, bei Palades gegen das Land zu

⁶⁹⁴) Vgl. Paus. III. 25, 2.

⁶⁹⁵) O. Müller §. 386, 3.

⁶⁹⁶) Arist. b. Plutarch. cons. ad Ap. 27. Dieser Ausspruch wird sehr häufig angeführt (Cic. Tusc. I, 48 u. b. Lactant. III, 19. Senec. de tranquill. cp. 3. Mela II. 2, 25. Auson. Id. XV. zu Ende) und erinnert an jene schöne Stelle in Soph. O. C. 1211 sqq.

⁶⁹⁷) Welcker Nachtrag z. Trilog. p. 214 sqq.

⁶⁹⁸) De oraculor. def. cp. 17. p. 419. Vgl. G. Ch. Wagner de morte magni Panis (Misc. Lips. Tom. IV, 143—163). J. Nymann (praes. Beronio) de magno Pane Plutarchi. Upsal. 1734. 8.

rufen, daß der große Pan gestorben sei.⁷⁰⁰). Alle erschrecken. Als Themis bei Palades seines Auftrages sich entledigte, vernahm man ein großes Seufzen, das nicht von Einem sondern von Vielen ausging, ἅμα θανασμῷ μεμιγμένον. Das Gerücht dieses Ereignisses kam bald nach Rom und zu Ohren des Tiberius, welcher den Themis vor sich bringen ließ. Er glaubte ihm, und auf seine Frage meinten die Gelehrten, daß jener Pan des Hermes und der Penelope Sohn gewesen.

6. Ἄρης.

Lil. Gyrardus p. 313—320. Natalis Comes lb. II, 7. p. 160—165. Creuzer III, 277—280. H. D. Müller Ares. Braunschw. 1848. 8.

A. Name. Formen: Ἄρης (mit ἄ); Ἀρεῖς⁷⁰⁰).

Bedeutung: von αἶρειν, ἀναίρειν (tödten)⁷⁰¹) Von ἀρά (Verderben)⁷⁰²). — Nach Pott⁷⁰³): „der Schützer.“ Vergl. Pap. Buttmann⁷⁰⁴) wollte Ἄρης mit ἄρην zusammenbringen. — Welche Etymologie die richtige sein möge, beide Vorstellungen, des Kriegers und des Beschützers, gehen zusammen in dem Himmelsgotte. — („Ueber die Abkunft des Ares ist so viel gemuthmaßt worden, daß man, den horrendis altaribus Hesus hinzugenommen, auch an ares und eisen denken dürfte.“⁷⁰⁵) Hoffmann⁷⁰⁶) bringt das deutsche man,

⁷⁰⁰) „Es war, als hätten Wald und Wiesen Stimme bekommen, als stimmten sie die Todtenhymne des Herbstes an: „der große Pan ist todt.“ Andersen Eines Dichters Bazar. Th. I. p. 12. (ed. II. Braunschweig 1846.)

⁷⁰⁰) Callim. Jov. 77.

⁷⁰¹) Phurnut. N. D. 21.

⁷⁰²) Heraclid. (— t.) Allegoriae Homer. cp. 31, p. 103, ed. Schow.

⁷⁰³) I, 221 sq.

⁷⁰⁴) Lexil. I, 195.

⁷⁰⁵) Grimm Gesch. d. d. Spr. I, 124.

⁷⁰⁶) Q. H. II, 8 sq. Vgl. p. 11. 40.

das lat. m-as, M-ars mit *Ἄρης, ἄρην, ἄρες* zusammen. Aber Mars ist = dem Indischen Gotte Mârutas⁷⁰⁷⁾ (Beiname des Indra, Donnergottes)).

B. Genealogie. Ares gilt durchweg für einen Sohn des Zeus und der Hera⁷⁰⁸⁾. Vergl. Zeus, Sohn des Kronos und der Rhea, Hermes, Sohn des Zeus und der Maja. Nach der Genealogie ist mithin Ares Himmelsgott. Wenn Ovid⁷⁰⁹⁾ die Hera durch Berührung einer Blume schwanger werden und den Ares gebären läßt, so ist das entweder bloße Nachahmung von der Erzeugung des Hephaistos oder aber hat denselben Sinn; was nach unserer Auffassung des Ares sehr wohl möglich ist.

C. Mythologie. So wenig wir auch von der ältesten Gestalt des Ares wissen, so läßt sich doch soviel deutlich erkennen, daß er aus dem Zeus sich entwickelt hat^{709a)}, und zwar vorzugsweise aus dem in Sturm und Unwetter waltenden Zeus.

1. Der natürliche Ares.

Er giebt sich als Himmelsgott dadurch zu erkennen, daß er

a) Herr der Wolken ist. Er führt zuweilen den Blitz⁷¹⁰⁾, was unmöglich wäre, wenn er nicht Macht über die Wolken besäße; er buhlt mit der Aphrodite⁷¹¹⁾, der Göttin des blühenden, sprossenden Erdlebens, das von der thauigen Wolke befruchtet wird. Sehr charakteristisch ist

⁷⁰⁷⁾ Kuhn in Haupt Z. f. d. A. V. 491 sq.

⁷⁰⁸⁾ E, 896.

⁷⁰⁹⁾ Fast. V, 251 sqq.

^{709a)} Vergl. *Zeûs ἄρειος* und dazu die Abbildung bei Müller Denkm. II, No. 21 (tb. II.)

⁷¹⁰⁾ Soph. O. R. 469 sq. Winckelmann Mon. ined. Thl. I. Kp. 1. (VII, 272).

⁷¹¹⁾ B, 266 sqq.

die Unterredung zwischen Apollon und Hermes dabei. Apollon: „Hättest du auch wohl Lust, in mächtigen Banden gefesselt, So auf dem Lager zu ruhn bei der goldenen Aphrodite?“ Hermes: „O geschähe doch das, ferntreffender Herrscher Apollon! Band', auch dreimal so viel, unendliche möchten mich fesseln, und ihr all', o Götter, es schaun und die Göttinnen alle! dennoch ruht' ich gern bei der goldenen Aphrodite!“ — Als Herrn der Wolken charakterisiert den Ares auch, dafs er auf einem Wagen einherfährt⁷¹²⁾. Vorzugsweise ist aber Ares als Wolkengott Herr des Sturmes; darum ist ihm Thrakien vor allen lieb⁷¹³⁾, das Land der rasenden Stürme; darum heult er wie zehntausend Mann⁷¹⁴⁾, wie er auch deshalb den Beinamen *βριήπνος*⁷¹⁵⁾, der gewaltig schreiende, führt. Aus demselben Grunde besteht Feindschaft zwischen ihm und Athene⁷¹⁶⁾. Für seine Wolkennatur spricht auch, dafs er *ἔρκος Ὀλύμπου*⁷¹⁷⁾ genannt wird. — *Κύνος* hiessen zwei Söhne von ihm, der eine von der Pelopia⁷¹⁸⁾, der andere von der Pyrene (!)⁷¹⁹⁾. Der Name geht auf die als Schwan angeschaute Wolke. Davon der singende Schwan. — Hierher gehört auch die *Ἀρεία κρήνη* bei Theben⁷²⁰⁾.

Als Himmelsgott ist Ares ferner daran kenntlich, dafs er

b) Herr der Wärme ist. Daher der Beiname

⁷¹²⁾ E, 356 sqq. vgl. Psalm 104, 3: „Du fährst auf den Wolken wie auf einem Wagen und gehst auf den Fittichen des Windes.“

⁷¹³⁾ J, 361.

⁷¹⁴⁾ E, 859 sqq.

⁷¹⁵⁾ N, 521.

⁷¹⁶⁾ E, 765 sqq.

⁷¹⁷⁾ Hom. hym. in Mart. 3.

⁷¹⁸⁾ Hesiod. Sc. 57, Göttling.

⁷¹⁹⁾ Apollod. II, 5, 11.

⁷²⁰⁾ Apollod. III, 4, 1. Unger Theb. Parad. Hal. 1839. p. 103 sqq.

μαλερός bei Sophocles⁷²¹). Vielleicht geht auch μύωπιος⁷²²) (von μύωψ, die Bremse) auf die Hitze.

Aus dem Herrn der Wolken und der Wärme entwickelt sich Ares

c) als Herr des Gedeihens. Daher ἀφνειός zu Tegea⁷²³). Hierher ziehe ich auch den Ἄρης γυναικοθοίνης zu Tegea⁷²⁴), an dessen Feste keine Männer theilnehmen durften⁷²⁵), und den γυναικῶν zu Argos⁷²⁶), obgleich die Sage den Namen anders erklärt. Auch gehört hierher die offenbar auf Ackerbau sich beziehende Mythe von der Fesselung⁷²⁷) des Ares durch die Aloiden — eiden, Otos und Ephialtes⁷²⁸). Ihr Name Aloiden (von ἀλώα, Saatsfeld, Tenne, vgl. Demeter ἀλώας), ihre Verbindung mit Dionysos und den Musen, zeigen sie als agrarische Dämonen und zwar, da sie nicht Erddämonen sind, als Wolkendämonen: so

⁷²¹) O. R. 190 sq.: „Den glühenden Ares, der schildlos jetzt mich brennt mit Geschrei anstürmend, vertreibe aus dem Vaterlande entweder in das große Haus der Amphitrite oder an die unwirthliche Küste des thrakischen Meeres. Denn wenn etwas die Nacht übrig liefs, das raubt der folgende Tag. Den, o der feuertragenden Blitze (!) mächtiger Verwalter, Vater Zeus, vernichte mit Deinem Blitzstrahl!“ — Vgl. Nägelsbach zur II. p. 232.

⁷²²) Cornut. cp. 21. So lieset Creuzer mit Villosion; andere ziehen βροήπιος vor. S. Osann zu Cornut. p. 120.

⁷²³) Pausan. VIII. 44, 7 sq.

⁷²⁴) Pausan. VIII. 48, 4 sq.

⁷²⁵) Umgekehrt durften an den Festen des Ares zu Geronthrai keine Frauen in seinen heiligen Hain kommen.

⁷²⁶) Lucian. Amor. 30. Vgl. Bode Gesch. d. gr. Litt. II, 2. p. 119.

⁷²⁷) Vgl. p. 171 die Fesselung des Kronos. Anm. d. Herausg.

⁷²⁸) s. Creuzer III, 39 sq. Welcker bei Schwenck p. 313 sqq. vgl. p. 222. 362. Völcker über die Aloiden (Seebode Krit. Bibl. 1828. no. 2.). A. Eberz über die Fabel der Aloiden (Z. f. A. 1846. no. 99. p. 785—792. — Aehnlichen Sinn muß die Fesselung der Hera durch Hephaistos und ihre Befreiung durch Ares haben, s. Millin 13, 48 (aus Mazocchi Tab. Heracl. p. 137).

wurden sie zu Riesen und der eine von ihnen, Ephialtes, zum Schreckbild, wie Hermes und die Kyklopen.

II. Der ethische Ares.

Als Herr der Wolken ist Ares

a) Krieger und Tänzer; die wilde Kriegerlichkeit tritt in seinem ethischen Charakter besonders hervor. Er ist, wie physisch vorzugsweise der Gott des tobenden Sturmes, so ethisch ein Brausekopf, ein wetterwendischer Kerl, *ἄλλοπρόσαλλος*⁷²⁹), *μαινόμενος*⁷³⁰); *τειχεσιπλήτης*⁷³¹), *ἀνδρείφοντης*⁷³²), *βροτολογιός*⁷³³), *μαιοφόνος*⁷³⁴). Vielleicht gehört hierher auch *Ἄρης Θηρείτας*. In Kolchis hing das goldene Vlies an einer Eiche in seinem Haine⁷³⁵). Von hier sollten die Dioskuren (!) seine Bildsäule mitgebracht haben, die in einem uralten Heiligthume des *Ἄρης Θηρείτας*, auf dem Wege von Sparta nach Therapne, stand⁷³⁶). Die Bezeichnung des Kriegerischen ist auch enthalten in den Beiwörtern *διμήτριος*⁷³⁷), *δίζωνος*⁷³⁸), *δεξιόσειρος*⁷³⁹). Bei dem Beinamen *Θοός*⁷⁴⁰) erinnere ich an *Ἑρμῆς ἔγκολος* und an die Wolkentänzer, welche wir bereits kennen gelernt haben. Wir werden es nur natürlich finden, wenn auch Ares ein trefflicher Tänzer genannt wird. Nach Lu-

⁷²⁹) E, 831, 889.

⁷³⁰) E, 831, 889.

⁷³¹) E, 31, 455.

⁷³²) B, 651. H, 166. P, 259.

⁷³³) E, 31, 455, 518, 846, 909. A, 295. M, 130. Y, 46. Φ, 421. Θ, 115, 349.

⁷³⁴) E, 31, 455, 844. Φ, 402. Vgl. E, 289, 388, 461, 507, 717, 830, 859, 863, 866, 904. H, 146, 241. Z, 203.

⁷³⁵) Apollod. I. 9, 16.

⁷³⁶) Paus. III. 19, 7 sq. S. Welcker bei Schwenck p. 309 not.

⁷³⁷) Zonaras Lex. gr. p. 507.

⁷³⁸) Creuzer Melett. I, p. 35 sq. not. 32.

⁷³⁹) Soph. Antig. 140.

⁷⁴⁰) E, 430. Θ, 215.

cian⁷⁴¹⁾ erhielt Priapos, ein kriegerischer Dämon, einer von den Titanen oder Idäischen Daktylen, von der Hera den Auftrag, ihren zwar noch sehr jungen aber wilden und über die Mäsen manneskräftigen Sohn Ares in der Kriegskunst zu unterrichten, was ihm nicht eher gelang, als bis er einen vollkommenen Tänzer aus ihm gemacht hatte. Vergleiche den Tanz der salischen Priester.

b) Dem Ἄρης μαλ'ερός, dem Herrn der glühenden Wärme, entspricht im Ethischen Ares als Sender von Krankheit und Pest⁷⁴²⁾.

Von Ares ursprünglich nicht verschieden ist Ἐνυάλιος. So wird das Wort bei Homer⁷⁴³⁾ für Ares gebraucht; an einer Stelle⁷⁴⁴⁾ ist es Beiwort. Aristophanes⁷⁴⁵⁾ unterscheidet schon Beide; da Ares der Hauptgott blieb, trat Enyalios zu ihm in das Verhältniß des Sohnes. Pausanias⁷⁴⁶⁾ erzählt von der Fesselung des Enyalios. Ob sich diese auf Fruchtbarkeit bezieht? Ἐννώ⁷⁴⁷⁾, welche in Theben Antheil am Feste der Homoloien hatte, und deren Bild zu Athen im Tempel des Ares stand⁷⁴⁸⁾, ist der weibliche Ares. Dafs sie auf Wolkenanschauung beruhte, läfst sich nach Hesiod⁷⁴⁹⁾ annehmen. Pott⁷⁵⁰⁾ leitet den Namen von ἀνύειν, conficere, ab.

⁷⁴¹⁾ de salt. ep. 21.

⁷⁴²⁾ Vgl. Musgrave z. Soph. Aj. 706. Soph. O. R. 190 sqq.

⁷⁴³⁾ B, 651 u. öfter.

⁷⁴⁴⁾ P, 210.

⁷⁴⁵⁾ Pac. 457.

⁷⁴⁶⁾ III. 15, 7.

⁷⁴⁷⁾ E, 333, 592. Vergl. Tiesler de Bellona. Berol. 1842. 8. p. 16 sqq.

⁷⁴⁸⁾ Pausan. I. 8, 4.

⁷⁴⁹⁾ Th. 273, wo Enyo Tochter von Phorkys und Keto genannt wird.

⁷⁵⁰⁾ I, 230.

Ἔρις, Φόβος, Δεῖμος, die Begleiter des Ares, sind Personifikationen ohne mythologischen Werth, denn sie haben keinen Kult.

Ueber die wenigen Kunstdenkmale vgl. Müller Arch. §. 372 sq.

R ü c k b l i c k.

Werfen wir noch einen vergleichenden Blick auf das Verhältniß der einzelnen bisher betrachteten Himmelsgötter zu einander. Am universellsten hat Zeus die Himmelsnatur in seinem Wesen festgehalten und verklärt; an ihm sind alle einzelnen physischen und ethischen Richtungen wahrzunehmen, welche in den übrigen Himmelsgöttern bald mehr bald weniger vereinzelt sich vorfinden. Er ist der Vater der Götter und Menschen, der gütige Fürsorger, der seinen Kindern Nahrung, Gesundheit, Glück und Wohlergehen giebt; er ist der weise und allwissende, der wahrhaftige, der freundliche und gnädige; der mächtige Schützer aller Gemeinschaften auf Erden, des Hauses, der Verwandtschaft, der Freundschaft, der Stadt und des Staates, und die Vertheidigung derselben unterstützt er mit seinem Arm und belohnt sie mit Sieg und Beute. Alles Unrecht hafst er und allen Frevel; er liebt die Gerechtigkeit, aber ist nicht unversöhnlich; ohne Ende lebt er ein ernster, erhabener Lenker aller Geschicke der Einzelnen und der ganzen Welt. — Von diesem universellen Charakter des Zeus haben die übrigen Himmelsgötter nur einen Theil behalten. Am meisten noch Hermes. Neben seiner sehr bedeutend hervortretenden Beziehung auf Fruchtbarkeit des Ackers und der Heerden ist er überwiegend ein Gott, welcher die Menschen im Leben wie im Tode geleitet und behütet. Er beschützt das Haus, die Knaben, die Wanderer; er beaufsichtigt die Wege, den Handel und Verkehr. Wohlergehen, Glück und

Reichthum kommt auch von ihm, und ist er nicht weise und allwissend wie Zeus, so doch voll Klugheit und erfinderischen Geistes. — Weit beschränkter ist das Wesen des Pan, welches sich wenig über die Natursymbolik erhoben hat. Aufseher der Heerden, Schützer der Jäger und Fischer; Meister auf der Syrinx, Urheber plötzlichen Schreckens, zeigt er in seiner bocksfüßigen Gestalt, wie sehr er in der Natur wurzelt und von der Verklärung der übrigen olympischen Götter entfernt ist. — Fast umgekehrt ist es mit Ares, dessen Wesen nicht weniger beschränkt ist, aber sich fast ausschließlich in ethischen Verhältnissen bewegt. Denn er ist in seiner hellenischen Gestalt beinahe nur Gott des stürmischen, ungestümen, wüthenden Krieges.

Zweites Kapitel.

Die Sonnengötter.

Je nachdem die Sonne für sich, in ihrem Verhältniß zum Monde oder in Bezug auf Tages- und Jahreszeiten betrachtet wird, hat sie auch verschiedene Vorstellungen erzeugt. Für sich betrachtet erscheint sie als ein Rad⁷⁵¹⁾ oder ein durch den Himmel fahrender Wagen, als das Auge des Himmels⁷⁵²⁾, als Schild (jedoch nicht in der griechischen, sondern nur in der deutschen Mythologie)⁷⁵³⁾, oder

⁷⁵¹⁾ Vgl. Grimm D. M. p. 586 sq.

⁷⁵²⁾ Vgl. oben: ὁ αὐτὸν ὄρωσιν κύκλος Αἰὼς. Soph. O. C. 704; Pythagor. b. Diog. Laert. VIII, 29 nennt die Augen Ἑλλίου πύλας. Vgl. den hellenischen Zeus 2, b, u. Grimm D. M. p. 665.

⁷⁵³⁾ Grimm D. M. p. 665.

als ein glänzender Gott mit goldigem Haar⁷³⁴). Ueber das verschiedenartig gedachte Verhältniß des Mondes zur Sonne siehe oben, Scheidungen im Polytheismus. — Der Untergang der Sonne, der auch auf die Griechen einen wehmüthigen Eindruck machte, wie die auf denselben sich beziehenden Mythen darthun, wurde angeschaut als Tod (Hippolytos, Phaëton) oder Raub (Phaëton durch die Aphrodite entführt). Auch die Beziehung der Sonne zu den Jahreszeiten erweckte verschiedene Vorstellungen. Im Frühjahr kehrt sie zurück (von der Reise, vom Tode) und erfreut den Menschen, tödtet aber im Sommer durch brennende Hitze, und im Herbst verschwindet sie (gefesselt, verreisend, sterbend).

Unter den Titanen, den Kindern des Uranos und der Ge, haben wir bereits zwei kennen gelernt, welche als Personifikationen der Sonne anzusehen waren: *Κοῖος* (der Feurige) und *Ὑπερίων* (Hoch- oder Drüberwandler). So wenig nun, als dem Uranos eine selbstständige Verehrung je zu Theil geworden ist, so wenig diesen seinen beiden Söhnen. Sie sind, gleich wie der Vater, nur theogonische Potenzen, und haben als solche nur gedient, um andere dem Kulte näherstehende Sonnen- oder Mondgötter von sich herleiten zu lassen. So gleich den Helios.

1. *Ἥλιος*.

A. Name. *Ἥλιος* scheint einerseits mit dem Gothischen *sáuil* (rund), ahd. *segil*, *sagil*, *sahil*, nhd. Siegel (☉) zusammenzuhängen, andererseits mit dem Gothischen *hvil*, isl. *hiol*, schwed. *hjul* (d. h. Rad), womit weiter wieder die

⁷³⁴) Helios auf Münzen von Rhodos mit strahlenförmig fliegendem Haare dargestellt. O. Müller Arch. §. 400.

Monatsnamen *ἰούλιος*, *ἰουλαῖος*, *ἰλαῖος* d. h. Sonnenmonat, nach dem Sonnenrade benannt, übereinkommen⁷⁵⁵). Dafs *ἥλιος* das Digamma gehabt, ist nicht zu bezweifeln, da öfter *β* vorgeschoben wird. So *βαβέλιος* bei den Pamphyliern⁷⁵⁶), *ἄβέλιος* bei den Kretern⁷⁵⁷), *βέλα* bei den Lakonen⁷⁵⁸).

B. Genealogie. Helios ist Sohn des Hyperion und der Theia⁷⁵⁹) (Glänzende, Mond) oder der Euryphaessa⁷⁶⁰). Davon *ὔπεριονίδης*⁷⁶¹) und *ὔπερίων*, wenn man diese Form als eine patronymische, nach Eustath. aus *ὔπεριονίων* zusammengezogene, gelten läßt⁷⁶²). Wenn man jedoch bedenkt, dafs die Theogonien, also auch ihre Figuren, wesentlich nachhomerisch sind, dafs der Vers mit *ὔπεριονίδης* grossem Verdacht unterliegt und die Form *ὔπερίων* bei Homer nicht als Patronymikum gefafst zu werden braucht: so wird man geneigt sein müssen, für die älteste und auch noch für die homerische Zeit *ὑπερίων* als ein blofses Beiwort der Sonne, des Helios anzusehen⁷⁶³). Wie aus diesem Beiwort ein Vater, so entstand aus einem andern ein Sohn *Φαέθων*⁷⁶⁴).

C. Mythologie. Zu einer wirklich ethischen Ausbildung ist Helios nicht gelangt. Er blieb ziemlich concret mit seinem Naturobjekte, mit dem er ja auch denselben

⁷⁵⁵) S. Grimm D. M. p. 664. G. d. d. Spr. I, 106 sq.

⁷⁵⁶) Eust. 1654, 22.

⁷⁵⁷) Hesych. vgl. Pott. I, 131.

⁷⁵⁸) Hesych. s. v.

⁷⁵⁹) Hesiod. Th. 371 sqq. Pind. Isthm. IV, 1.

⁷⁶⁰) Hom. h. in Sol. XXXI, 2.

⁷⁶¹) *μ*, 176. hymn. in Cer. 74.

⁷⁶²) S. Valcken. z. Theocr. Adonias. p. 413 (Id. XV.) Matth. Gr. I. §. 100 u. 101.

⁷⁶³) Schömann de Titan. p. 21.

⁷⁶⁴) S. über diesen Nat. Com. Lib. VI, p. 552 sqq. Engel Kypros II, 643 sqq.

Namen führt. Er sieht alles und hört alles⁷⁶⁵), er ist *Θεῶν σκοπὸς ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν*⁷⁶⁶), *πολύσκοπος*⁷⁶⁷), *πανόπτης*⁷⁶⁸), und wird deshalb bei Eidschwüren angerufen⁷⁶⁹). Zuweilen erscheint er auch prophetisch, was bei seiner lichten Natur nicht auffällt.

Morgens erhebt er sich aus dem Okeanos⁷⁷⁰) und steigt an dem Himmel hinauf; Abends senkt er sich der Erde zu und in den Okeanos zurück⁷⁷¹). Dieser Vorstellung vom Okeanos widerspricht die andere nicht, nach welcher Helios unter die Erde geht⁷⁷²); denn sie ist der Natur ebenso gerecht.

Bei Homer ist nicht von einem Wagen und von Pferden des Helios die Rede⁷⁷³); vielleicht bloß zufällig nicht. Dagegen ist wohl mehr als Zufall, daß Homer sowenig als Hesiod etwas über die Art und Weise berichtet, auf welche Helios über Nacht aus dem Westen in den Osten zurückkommt. Die spätere Zeit liefs den Helios über Nacht in einem Kessel (*λέβης*)⁷⁷⁴) oder einem goldenen Becher⁷⁷⁵) auf dem Okeanos zu der Stelle seines Aufgangs zurückschiffen. Welcher Anschauung dies Sonnenschiff seinen

⁷⁶⁵) *I*, 277. *Solem quis dicere falsum audeat* Virg. Georg. I, 463. *Sol qui terrarum flammis opera omnia lustras.* Virg. Aen. IV, 607.

⁷⁶⁶) Hom. h. Cerer. 62.

⁷⁶⁷) Pind. fr. 74. 1. Böckh.

⁷⁶⁸) Aesch. Prom. 91. vgl. Hom. h. Cer. 69 sqq.

⁷⁶⁹) *I*, 277. *T*, 259. Apollon. Rh. IV, 229, 1019.

⁷⁷⁰) *H*, 421 sq. *τ*, 433 sq. *γ*. init. mit Nitzsch.

⁷⁷¹) Völcker Hom. Geogr. §. 15 sq.

⁷⁷²) *z*, 191.

⁷⁷³) Sonst kommen sie sehr häufig vor; zuerst in den Hom. Hymnen.

⁷⁷⁴) Verf. d. Titanomachie bei Athen. I, c. p. 470.

⁷⁷⁵) Peisandros (Ol. 33 = 645) bei Athen. XI, 469 sq. Vgl. Sturz zu Pherecyd. p. 103 sq. Heyne Obs. Apollod. p. 161—163. Kreuzer Symb. II, 668. Völcker Myth. Geogr. §. 17. Meineke z. Euphor. fr. 82. O. Müller Dor. I, 428.

Ursprung verdanke, will ich nicht entscheiden. — Die Heerden des Helios kann man auf die Sterne, oder auf die Tage und Wochen beziehen⁷⁷⁶⁾.

Verehrung genoss Helios seit den ältesten Zeiten und an vielen Orten. Schon in der Odyssee⁷⁷⁷⁾ will Eurylochos, wenn er glücklich nach Ithaka zurückgekommen sein wird, dem Helios einen prächtigen Tempel errichten und reiche Weihgeschenke aufhängen. Pausanias erwähnt eine Menge von Kultuslokalen des Helios. Der Hauptsitz seiner Verehrung war jedoch nicht im eigentlichen Hellas, wo dieser Gott in seiner mehr natursymbolischen Gestalt kein passender Genosse der olympischen Götter sein konnte, sondern in Rhodos, welches dem Helios geweiht war⁷⁷⁸⁾. Hier feierte man ihm jährlich ein Fest, Ἥλια oder Ἀλῖεια mit gymnischen und musischen Spielen und einer grossen Prozession, die wahrscheinlich das Opfer von vier Rossen begleitete, welche dem Gotte ins Meer gestürzt wurden⁷⁷⁹⁾.

Pferdeopfer werden auch sonst dem Helios dargebracht; so auf dem Taygetos⁷⁸⁰⁾. Dieselben Opfer erhielt der Sonnengott bei den Persern⁷⁸¹⁾, bei den Massageten⁷⁸²⁾, und bei den syrisch-semitischen Völkern⁷⁸³⁾. Es hat dies einen andern Grund als bei Opfern der Wassergötter und zwar den, daß der Sonnengott mit seinen Rossen selbst in das Meer hinabzusteigen scheint. — Ausserdem wurden dem

⁷⁷⁶⁾ Vgl. Nitzsch z. Od. Bd. III, p. 386 sqq.

⁷⁷⁷⁾ *μ*, 345 sqq.

⁷⁷⁸⁾ Vergl. Pind. Ol. VII. 14 sq. Heffter d. Götterdienste auf Rhodos. Hft. III. Zerbst 1833. 8.

⁷⁷⁹⁾ Hermann G. A. §. 67 init.

⁷⁸⁰⁾ Paus. III. 20, 4.

⁷⁸¹⁾ Herodot. I. 189 ibq. Bähr.

⁷⁸²⁾ Herodot. I, 216.

⁷⁸³⁾ Münter Rel. d. Bab. Kph. 1827. 4. p. 27. Rel. d. Karth. p. 14. not. 44.

Helios Eber⁷⁸⁴⁾ (als Symbol der Hitze) und weisse Widder⁷⁸⁵⁾ geopfert. Doch auch anderes; denn zunächst giebt man, was man hat; obgleich man, wenn man kann, das Opfer dem Charakter der Gottheit gemäß wählt, wie grade an der letzten Stelle.

Heilig war dem Helios der Hahn⁷⁸⁶⁾, wovon der Grund leicht einzusehen ist.

Κοῖος, *ὑπερίων*, *Φαέθων* (als Sonnenuntergang anzuschauen, oder auf die Jahreszeiten zu deuten) und *Ἐνδυμίον* (der Hineintaucher) sind mit *Ἥλιος* identisch.

Darstellungen: O. Müller Arch. §. 400, 1.

2. Ἀ π ό λ λ ω ν.

Creuzer II, 3. Stühr II, 195 sqq. O. Müller Dorier I, 200—370. Haupt de Apollinis cultu post Trojana tempora propagato et amplificato (Allg. Schulz. 1830. II. no. 74). Schwenck Mythol. Skizzen. Frkf. 1836. 12. p. 98—168. Gottschick Apollinis cultus unde ducendus sit. Berol. 1839. 4. Chr. Fresenius de Apollinis numine solari. Marburg 1840. 8. Haym de Apollinis origine et cultus vi. Spec. I, Laub. 1841. 4. W. Schwartz de antiquissima Apollinis natura. Berol. 1843. 8. Schwalbe Ueber die Bedeutung des Pāan als Gesang im Apollinischen Kultus. Magdeb. 1847. 4. Lersch Apollon der Heilspender. Bonn 1848. 4.

Die Stelle, welche ich dem Apollon bei der Betrachtung der Sonnengötter einräume, zeigt schon im Voraus, daß ich die Meinung derjenigen nicht theile, welche für den Apollon einen rein ethischen Ursprung annehmen⁷⁸⁷⁾. Es ist freilich wahr, daß ausdrückliche Zeugnisse einer Iden-

⁷⁸⁴⁾ T, 197.

⁷⁸⁵⁾ Γ, 103 sq.

⁷⁸⁶⁾ Pausan. V. 25. 10.

⁷⁸⁷⁾ Vofs Myth. Br. Bd. II. O. Müller, Stühr u. A.

tität von Apollon und Helios nicht über die Zeit des Aeschylos hinausgehen; aber es ist mir unbegreiflich, wie man eine rein ethische Göttergestalt mit ihren Beinamen, Attributen und Mythen hätte mit einer natursymbolischen Gottheit vermischen und verschmelzen können, wenn nicht zwischen beiden eine ursprüngliche Verwandtschaft bestanden hätte. Ja, wie wäre man sonst überhaupt zu einer solchen Verschmelzung gekommen? Die Sache ist diese. Aus dem Verhältniß der Sonne zum Erd- und Menschenleben hatte sich aus der allgemeinen Himmelsgottheit, Zeus, in frühester Zeit eine Sonnengottheit ausgeschieden, deren weitere Entwicklung darin bestand, daß sie einerseits sich in ihrem natursymbolischen Wesen weiter entfaltete, andererseits ihre ethischen Momente zu voller Ausbildung brachte. So geschah es, daß schon vor Homer die Sonnengottheit zwei sehr verschiedene Gestalten angenommen hatte: eine mit überwiegend natürlichem, die andere mit überwiegend ethischem Charakter, Helios und Apollon. Wie man in Helios Keime zum Ethischen hin wahrnehmen kann, obgleich nur dürftig, so in Apollon Keime zum Natürlichen zurück. Diese Ansicht vom Ursprunge und der primitiven Identität von Helios und Apollon ist geeignet, einerseits die große Differenz zwischen beiden Göttern zu erklären, andererseits ihre spätere Identifizierung. Eine solche konnte nur vor sich gehen dadurch, daß man die Kraft verlor, den Apollon in seiner ethischen Verklärung festzuhalten. Indem das griechische Volk, den Einflüssen des Orients unterliegend, dem Naturleben verfiel, die freie geistige ethische Höhe aufgab, zu der es sich einst emporgeschwungen hatte, mußten natürlich auch seine Götter immer mehr und mehr in die Natur versinken. So Apollon. Er wurde in den späteren Zeiten des hellenischen Lebens, d. h. etwa vom Ende des peloponnesischen Krieges an, das wieder, was er

einst gewesen war: Sonnengott, Helios⁷⁸⁹). — Es müßte doch wahrlich auch ein sonderbares Zusammentreffen genannt werden, daß nicht blos Apollon so gut sich in den Helios schickte, sondern seine Schwester Artemis auch so gut in des Helios Schwester Selene.

Betrachten wir nun näher, inwieweit der Name, die Genealogie und Mythologie des Apollon unsere Grundansicht über Apollon bestätigt.

A. Name. b. Ἀπέλλων⁷⁸⁹), c. Ἀπλοῦν thessalisch⁷⁹⁰).

Die Alten, die ebenso erfinderisch als unglücklich im Etymologisieren waren, haben auch vom Namen des Apollon mancherlei Erklärungen aufgestellt⁷⁹¹). Plato⁷⁹²): ἀπὸ τοῦ πάλλειν τὰς ἀκτῖνας, vom Schiessen der Strahlen. Chrysipp.⁷⁹³): ἄ priv. und πολλοί, weil nicht viele sondern er allein das Licht hat⁷⁹⁴), oder ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ πυρὸς ὄντα. — Speusipp.⁷⁹⁵): ὡς ἀπὸ πολλῶν οὐσιῶν πυρὸς αὐτοῦ συνεστῶτος. Kleanthes⁷⁹⁶): ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου. — Neuere Gelehrte haben an ἥλιος gedacht, wofür die Lakonen βέλα, die Kreter ἀβέλιος sagten⁷⁹⁷). Damit war denn der Uebergang in den Orient leicht gemacht: Bal, Bel der

⁷⁸⁹) In Soph. El. 624 wird er um Schutz angerufen gegen die nächtlichen δαίμονα!

⁷⁸⁹) Ahrens de dial. II. 122.

⁷⁹⁰) Plato Cratyl.

⁷⁹¹) S. Macrob. Sat. I, 17. p. 295 sq. Zeun.

⁷⁹²) bei Macrob. a. a. O.

⁷⁹³) ibd.

⁷⁹⁴) Vgl. Sol von solus bei Varro de lingua latina V. 10, 58.

⁷⁹⁵) Macrob. a. a. O.

⁷⁹⁶) ibd.

⁷⁹⁷) Hesych. s. v. Vofs Th. gent. p. 390.

Sonnengott⁷⁹⁹). — Buttmann⁷⁹⁹) denkt an den Jabal oder Jubal der Bibel. — Hoffmann⁸⁰⁰), von der Bemerkung ausgehend, daß die erste Sylbe oft producirt wird, vermuthet davor ein altes *F*, *Fαπ* —, welches er mit dem lateinischen *vāpor* zusammenbringt, und erinnert an die Tödtung der aus *lutulenta tellure*⁸⁰¹) geborenen Pytho (vgl. unten). Ob der ganze Name abgeleitet oder zusammengesetzt sei, läßt er unentschieden, meint jedoch, er könne bedeuten *vaporibus interficiens* (ὀλλυμι). Kann er nicht heißen: *vapores interficiens*? Dabei wäre von der allernächsten Wahrnehmung ausgegangen, daß die Sonne, wenn sie erscheint, die nächtlichen Nebel verscheucht. — O. Müller⁸⁰²): der hinwegtreibende, abwendende Gott (v. $\sqrt{\epsilon\lambda}$ — ἐλαίνω). Diese Etymologie scheint richtig und der Name dem Sonnengotte gegeben zu sein von der Anschauung aus, nach welcher die Tagessonne das Dunkel, die Schrecken der Nacht, die Furcht erweckende Finsterniß vertreibt, die Frühlingssonne den unheimlichen, bösen Winter. Denn dies sind die beiden Haupteindrücke, welche die Sonne auf den Menschen macht. —

B. Genealogie. Apollon gilt ebenso wie seine Schwester Artemis durchweg für ein Kind des Zeus und der Leto. Leto selbst ist die Tochter von Phoibe und Koios (Mond und Sonne) und nichts weiter als die Nacht. Sie ist die Dunkle, ihrem Namen nach, der mit λαθεῖν zusammenhängt.⁸⁰³). Diese Anschauung des Ursprungs der Sonne

⁷⁹⁹) Creuzer II. 567. Vofs a. a. O.

⁷⁹⁹) Myth. I, 166 sqq.

⁸⁰⁰) Q. H. II, 11 sq.

⁸⁰¹) Ovid. Met. I, 434.

⁸⁰²) p. 303 sq. vgl. Schwartz p. 33 sq.

⁸⁰³) Schwenck Andeut. p. 192. O. Müller Dor. I. 313. Ἀητὼ ἡ νύξ Eustath. Od. p. 1883, 64. und z. II. p. 22, 29: Ἀητοῦς δὲ υἱὸς ὁ Ἀπόλλων λέγεται, τουτέστι νυκτός· δοκεῖ γὰρ ἐξ αὐτῆς οἷα μητρὸς ὁ ἥλιος γεννᾶσθαι.

aus der Nacht, welche für die Griechen Sophocles⁸⁰⁴⁾ bezeugt, ist übrigens mehr oder minder allen Völkern gerecht. —

Wenn nun Leto die Dunkle ist, mit welcher der Himmel sich gattet, wer kann diese Dunkle anders sein als die Nacht? Doch gewiß nicht die „noch ruhende und unsichtbare Gottheit, aus welcher die sichtbare mit energischer Klarheit hervortritt“⁸⁰⁵⁾. Und wenn nun weiter Apollon Sohn des Himmels und der Nacht ist, der von jenem sein Wesen, von dieser sein Leben, aus dieser seinen Ursprung hat, kann, frage ich, dieser Sohn ein anderer sein als der Sonnengott? Diese Schlüsse scheinen mir so zwingend, daß ich in der That nicht weiß, wie man sich ihnen entziehen kann. Da das Wesen von Apollons Mutter so fest bestimmt ist⁸⁰⁶⁾, so haben wir, was sonst selten der Fall ist, schon allein mit der Genealogie des Gottes sein Wesen selbst.

C. Mythologie.

I. Der natürliche Apollon.

Er ist

a) Herr der Sonne. Als solchen bezeichnen ihn die Beinamen, welche die Wurzel *ΛΥΚ* enthalten. *Λυκηγενής*⁸⁰⁷⁾ ist auf Lycien, als Geburtsland des Gottes, auf Wolf und auf Licht gedeutet worden⁸⁰⁸⁾. Alle drei Deut-

⁸⁰⁴⁾ Trach. 94 sqq.; ὃν αἰόλα νύξ ἐναριζομένα τίχτει, κατευνάζει τε, φλογιζόμενον Ἄλιον κ. τ. λ.

⁸⁰⁵⁾ O. Müller p. 313.

⁸⁰⁶⁾ Vgl. ihre Genealogie in Hesiod. Theog. 404 sqq., wo sie *πανόπτελος, μέλιχος αἰεὶ, ἥπιος ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι* heißt.

⁸⁰⁷⁾ *Λ*, 101, 119.

⁸⁰⁸⁾ Creuzer II, 533 sqq. O. Müller 307. Schwartz p. 18 sq. 39 sq.

ungen kommen auf dasselbe hinaus. Ebendasselbe besagt das Beiwort *λίκετος*⁸⁰⁹). Der Beiname *Φοῖβος* erklärt sich von selbst⁸¹⁰). *Φαναῖος* (von *φαίνω*) auf Chios⁸¹¹). *Αιγλήτης*⁸¹²). *Ἡλεῖος* und *ἀλαῖος* hängen mit *ἥλιος* zusammen⁸¹³). *Γυπαῖος*⁸¹⁴) ist mit *γύψ* (Geier) zusammengebracht worden; richtig, wenn das Stammwort eine signifiante Bedeutung hat. Man kann vielleicht an *γύψος* (Kreide) denken, so daß es hiesse: der Leuchtende. Ob *Κλάριος*⁸¹⁵) zu Colophon mit *clarus* zusammenhängt? *Ἀήλιος*⁸¹⁶) bezeichnet den Leuchtenden, von *δῆλος*. *Πασπάριος*? *Χρυσάωρ* „der mit dem goldenen Schwerte,” von den Strahlen der Sonne⁸¹⁷), die aber auch als Haar angeschaut wurden, wie die Beiwörter *χρυσόκομης*⁸¹⁸) und *ἀκερσεκόμης*⁸¹⁹) dathun. *Ἄρνοκόμης*⁸²⁰) wird von Neuern durch „Hüter der Lämmer” erklärt; wahrscheinlicher ist die Bedeutung „lammhaarig,” also weißhaarig. Ein sehr häufiges Beiwort ist *ξανθός*. *Ἐψος*⁸²¹). *Ἀκτιος* (mit *ἀκτίν*, Sonnenstrahl, zusammenhängend) wurde zu Adrastea verehrt⁸²²). Auch wurden ihm

⁸⁰⁹) O. Müller 305 sq. Schwartz p. 37 sq.

⁸¹⁰) Vgl. Schömann de Tit. p. 18 sq. — Hartmann de Phoebo Apolline vet. Gr. ac Latii. Hal. 1787.

⁸¹¹) Hesych. s. v. Friebe Fr. satyr. p. 55.

⁸¹²) Apollon. Rhod. IV, 1716. 1730. Apollod. I, 9, 26. O. Müller Dor. I, 286, not. I. Hesych. s. v.

⁸¹³) Euphor. fr. 40. p. 75, Mein.

⁸¹⁴) Conon. narrat. 35.

⁸¹⁵) Nicandr. fr. 20. cf. Nicandr. Vit. p. 61 sq. West. Tacit. Annal. II, 54. Dio Chrys. XLVII, p. 524. Mor: *Κολογῶρος, καίτοι ποιητὴν οὐ χείρονα Ὅμηρου παρέχεται, τὸν Ἀπόλλωνα*. O. Müller Dor. I, 227.

⁸¹⁶) Arnob. I, 26.

⁸¹⁷) Hesiod. O. D. 771. *Χρυσάωρος* Ap. Rh. III, 1283.

⁸¹⁸) Tyrt. II, 4. Winckelm. Wrk. IV, 289 sq.

⁸¹⁹) Y, 39. Pollux II, 35.

⁸²⁰) Macrobi. Sat. I, 17. p. 303. Zenn.

⁸²¹) Ap. Rh. II, 686, 700. Herodor. bei Sch. Apollon. II, 684.

⁸²²) Strabo XIII, 879. Vgl. Class. Journ. XVII, 367.

ἄκτια in Akarnanien und auf Leucas gefeiert ⁸²³). Θυμ-
βραῖος ⁸²⁴), so viel als θυμάρης, herzerfreuend? oder der zu
Thymbra verehrte? Zu Korone in Messenien hieß Apollon
κόρινθος ⁸²⁵). Creuzer ⁸²⁶) bezieht den Namen auf die
Lerche, welche z. B. auf Lemnos dem Apoll heilig war.
Vielleicht bedeutet das Wort „der, die sich Erhebende,“ was
charakteristisch für die Lerche wie für die Sonne ist. Die
Beziehung dieses Beiwortes auf Licht erhellt aus dem Umstande,
daß nach dem Berichte des Pausanias in demselben Tempel
ein Bild des Apollon ἀργεώτας stand. (—) ⁸²⁷). Ἀρομαῖος ⁸²⁸)
und βοηδρόμιος ⁸²⁹) bezeichnen die Sonne als Läufer. Ἐρέ-
σιος auf Lesbos ⁸³⁰), von ἐρέσσω, bewegen. Dahin gehörte
auch ἐρίθιος ⁸³¹), wenn nicht an der angeführten Stelle
ἐρυθίβιος zu lesen wäre ⁸³²). (—) ⁸³³). Λοξίας ⁸³⁴), als Eigen-
name gebraucht, wird von λοξός, krumm, abgeleitet, was
auf den Sonnenball gehen würde. Man kann es auch von

⁸²³) Hermann G. A. §. 64, 14.

⁸²⁴) Sturz z. Hellanic. fr. 136, p. 161.

⁸²⁵) Pausan. IV, 34, 7. var. lect. κόρινθος, woher Creuzer ver-
muthet κορυθαίλιος.

⁸²⁶) Wiener Jahrb. Bd. 119. p. 155.

⁸²⁷) Im Grundrisse folgen die Beinamen: δειραδιώτης. Θόρναξ.
Πιπῶς. Κένθιος. δοραστής, alle, mit Ausnahme von Θόρναξ, mit
Fragezeichen versehen. Erwähnt finden sich nur δοραστής (mit
dem Citat Theopomp. fr. 320) und Θόρναξ (Hesych. = Apollon).

Anm. d. Herausgebers.

⁸²⁸) Plut. Q. S. VIII, 4, 4. C. J. II. p. 406 B.

⁸²⁹) Panofka Denkm. u. Forsch. 1849. no. 8. p. 87 sq.

⁸³⁰) Hesych. I, p. 1413 Alb. O. Müller Dor. I, 228.

⁸³¹) Ptolem. Heph. VII, p. 198, 11 West.

⁸³²) O. Müller Proleg. 417. Vgl. Engel Kypros II, 6

⁸³³) Von den im Grundriss an dieser Stelle befindlichen Beiwör-
tern ἐξατομβαῖος? und θόαξος ist nichts bemerkt als bei dem letztern
die Verweisung auf Hesych. (Θόαξος Ἀπόλλων).

Anm. d. Herausgebers.

⁸³⁴) Macrob. Sat. I, 17. p. 300 Zeun. Eustath. p. 794, 54.



λέγω ableiten und auf den Propheten beziehen. *Τριόπιος*, nach Hesych. = *τριόφθαλμος*, und *ἔναυρος*⁸³⁵) gehen auf die Lichtnatur des Sonnengottes.

Auf den täglichen Lauf der Sonne bezieht sich die Mythe von der Tödtung des Drachen *Πυθώ*, die zu Delphi, dem Hauptkultuslokal des Gottes noch vor Delos, vor allen berühmt war und in einem eigenen Feste dargestellt wurde. Aus erwärmtem Schlamm entstanden⁸³⁶), den Menschen schädlich⁸³⁷), schrecklich⁸³⁸) und ungeheuer⁸³⁹), hauste neben der Quelle Kastalia der Drache *Πυθώ* oder *Πυθών* (von *ῥπυθ*, faulen, blasen, wehen, pusten)⁸⁴⁰), mit anderem Namen *Αελφύνη* oder *φίνη*, was mit *Τέλφουσσα* oder *Τιλφοῦσα* — *ῶσα* gleich ist und mit *σίλφη* zusammenhängt⁸⁴¹). So war denn Pytho eine Ausgeburt der erwärmten, dünstenden Feuchtigkeit. Als Leto mit ihren beiden Kindern schwanger war, verfolgte Pytho sie⁸⁴²), weil er wußte, daß er durch Leto's Kind umkommen würde. Aber er fand sie nicht. Als darauf Apollon bald nach seiner Geburt an den Parnafs kam⁸⁴³), tödtete er mit seinen Pfeilen den Drachen; d. h. die nächtlichen Nebel, welche die Nacht verfolgen, werden von der kaum geborenen Sonne getödtet, ähnlich,

⁸³⁵) Hesych. s. v. *ibq.* intptt.

⁸³⁶) Ovid. Met. I, 440.

⁸³⁷) H. in Apoll. 354.

⁸³⁸) Callimach. hymn. Apoll. 100.

⁸³⁹) Apollon. Rh. II, 706. Pytho zieht ein ähnliches Ungeheuer groß, den von der Hera (Erde) allein erzeugten Typhaon (Hom. hymn. Apoll. 305 sq.) Dasselbe ist, wenn *Αἴξ* das Kind des Drachen Python heißt. (Plut Q. Gr. 12.) Vgl. O. Müller Dor. I, 320. not. 2.

⁸⁴⁰) Pott. I, 263. no. 252.

⁸⁴¹) O. Müller Orch. p. 142, 3. 468 sq. Ahrens. de dial. I, 173. Vgl. den Fisch Delphin.

⁸⁴²) Athen. XV, 701. Tzetz. Lycophr. 208. Macroh. Sat. I. 17.

⁸⁴³) Forchhammer Apollons Ankunft in Delphi. Kiel. 1841.

wie Göthe ⁸⁴⁴⁾ sagt: „Die Nebel des Flusses und der Wiesen wehrten sich eine Weile, endlich wurden auch diese aufgezehrt.“

Bei dem Feste, welches man zur Feier des Sieges über den Drachen beging, wurde ein ihm eigenthümliches Lied gesungen, der Paian ⁸⁴⁵⁾. Wie Apollon in diesem Kampfe für sich als Sieger, für die Menschen als der Unheil abwendende erschien, so ertönte ihm der Paian theils als Siegeslied ⁸⁴⁶⁾, theils als Sühnlied ⁸⁴⁷⁾, theils als Zuversichtslied. Später blieb es zwar, was es war, verlor aber die ausschließliche Beziehung zu Apollon ⁸⁴⁸⁾.

Vielleicht ist auch auf den Tageslauf der Sonne in demselben Sinne, wie der von Python, der Mythos von der Tödtung des *Τιτυὸς* zu beziehen. Der Riese Tityos auf Euböia, Sohn der Erde ⁸⁴⁹⁾, (oder des Zeus und der Elara) ⁸⁵⁰⁾ stellte der Leto (oder der Artemis) nach, als sie von Panopeus nach Pytho ging, und wurde deshalb von Artemis ⁸⁵¹⁾ (oder von Apollon und Artemis) ⁸⁵²⁾ mit Pfeilen

⁸⁴⁴⁾ Ital. Reise. Bd. XXXIII, 7.

⁸⁴⁵⁾ So hieß er nach Apollon, welcher diesen Namen vorzugsweise als Heiler führte, wie theils aus den Fakten, theils aus dem Götterarzte Paion klar ist, wengleich die Etymologie nicht deutlich vorliegt.

⁸⁴⁶⁾ Vgl. X, 391 sqq.

⁸⁴⁷⁾ A, 472 sqq.

⁸⁴⁸⁾ Ueber den Paian vgl. Bode Gesch. d. hell. Dichtk. II, 1. p. 7—25. Bernhardt Gr. Litt. Gesch. II, 447 sqq. Schwalbe über die Bedeutung des Pāan als Gesang im Apollinischen Kultus. Magdeburg 1847. p. 7.

⁸⁴⁹⁾ Γηγενής Sturz Pherekyd. p. 151. Γαίης υἱός η. 324.

⁸⁵⁰⁾ —, ἦν Ζεὺς, ἐπειδὴ συνῆλθε, δέσας Ἥραν, ὑπὸ γῆν ἐκρυψε καὶ τὸν νοσηροθένια παῖδα Τιτυὸν ὑπερμεγέθη εἰς ᾧως ἀνήγαγεν.“ Apollod. I. 4, 1.

⁸⁵¹⁾ Pind. Pyth. IV, 160.

⁸⁵²⁾ Paus. III. 18, 15.

getödtet. Nach Welcker⁸⁵³⁾ ist dieser Tityos ursprünglich verschieden von dem bei Homer⁸⁵⁴⁾ in der Unterwelt bestrafen.

Auch *Ἀπ. δύμας*⁸⁵⁵⁾ und *διδυμαῖος*⁸⁵⁶⁾ dürften, insofern sich in diesen Namen die Vorstellung von dem geschwisterlichen Verhältniß zwischen Sonne und Mond ausspricht, auf den täglichen Lauf der Sonne zu deuten sein. —

Als Bildner der Woche dagegen bezeichnen den Apollon die Beinamen *ἑβδομαῖος*⁸⁵⁷⁾ und *ἑβδομαγέτης*⁸⁵⁸⁾. Den letzteren hat man erklärt als Führer der Sieben (Pleaden), welche er im Frühling herbeiführt und mit ihnen die Erndte; der der siebente Heerführer ist; dem am siebenten Tage jedes Monats geopfert wird. Die richtige Uebersetzung ist wohl: Führer des Siebenten (Tages), an dem Apollon als ein siebenmonatliches⁸⁵⁹⁾ Kind geboren sein sollte, und der ihm heilig war, wie davon überhaupt die Siebenzahl⁸⁶⁰⁾.

Schafft Apollon die Woche, dann auch die Monate und Jahreszeiten; in dieser letzteren Beziehung heißt er *μοιραγέτης* in Delphi⁸⁶¹⁾ Dies giebt den Uebergang zu

⁸⁵³⁾ Kl. Schr. II. 75 not.

⁸⁵⁴⁾ λ, 575 sqq.

⁸⁵⁵⁾ Tzetz. Lyc. 522. Gewifs hat Apollon diesen Namen nicht wie Müller Dor. I. 202, not. 2 vermuthet von der *γενή Αἰμάρων*, sondern diese von ihm.

⁸⁵⁶⁾ In Milet. Herod. I, 157. Paus. VII, 2, 4. Arnob. I, 26. Diog. L. I, 29. O. Müller Dor. I, 225 sq. Höck Kreta. II, 318 sq. Lersch Ap. d. Heilsp. p. 11. Dafs er hier Orakelgott ist, tritt dieser Deutung nicht entgegen.

⁸⁵⁷⁾ C. J. I, 463.

⁸⁵⁸⁾ Aesch. S. c. Th. 800. Vgl. G. Hermann opusc. VII, 293.

⁸⁵⁹⁾ *ἐπταμηνιαῖος* Sch. Callim. Del. 251.

⁸⁶⁰⁾ Spanheim z. Callim. Del. 251. p. 350 sq. Menage z. Diog. Laert. III, 2 (Tom. I, 456 Hübner.) Bergk de reliq. com. p. 36. Welcker Alte Denkmäler I, 235.

⁸⁶¹⁾ Paus. X, 24, 4.

b) dem Herrn der Frühlingssonne. In diesem Sinne ist außer der Deutung auf den Tageslauf der Sonne der oben erwähnte Mythos von der Erlegung des Python zu fassen: es sind die winterlichen Nebel und Gewölke, welche die Frühlingssonne vertreibt. Diesen Sieg Apollon's feierten die pythischen Spiele, an denen ein Knabe, dessen Vater und Mutter noch leben mußten, den Apollon und dessen Kampf mit dem Drachen darstellte⁸⁶²). Das Fest fiel in jedes dritte Olympiadenjahr und zwar in den delphischen Monat Bukatios⁸⁶³) und auf dessen siebenten Tag. Der Bukatios entspricht nach Böckh dem Munychion (April, 425, 9. April) nach Hermann⁸⁶⁴) dem Boedromion (September/October, 426, 14. September). Vom mythologischen Standpunkt aus erscheint mir die Ansicht Böckh's die richtigere. — Wie, nach dem Mythos Apollon wegen der Erlegung des Drachen zur Sühne die Knechtschaft bei Admet erdulden mußte und, bevor er nach Delphi zurückkehren durfte, sich reinigen mußte, so begab sich der bei der Festfeier den Gott darstellende Knabe gleich nach der Darstellung des Sieges nach Tempe. Hier wurde er, nachdem er unterwegs (bei Pherai) die Knechtschaft mimisch dargestellt hatte, im zweiten Frühlingsmonat gereinigt, worauf er den Lorbeer brach und mit ihm als Daphnephoros zur Heimath zurückkehrte. — Als Herr der Frühlingssonne ist Apollon ferner Eröffner des Meeres für die Schifffahrt, indem er es von den Stürmen des Winters befreit. Ἀπ. δελφίνιος⁸⁶⁵), dem zu Aigina die Δελφίνια gefeiert

⁸⁶²) Hermann. §. 29, 23.

⁸⁶³) C. J. no. 1688.

⁸⁶⁴) De anno delphico p. 16 sqq. Vgl. G. A. §. 49, 7, 12.

⁸⁶⁵) Hom. hymn. in Apoll. 493. Vgl. Schwartz p. 66 sqq. [p. 67, not. 1 füge hinzu: cf. Hgen. h. in Ap. Pyth. v. 317. — Not. 3. cf. Hygin.

wurden⁸⁶⁶), wobei ein ἄγων Ὑδροφόρια καλούμενος, im Monat Delphinios, der unserm April entsprochen zu haben scheint; wenigstens war es so in Athen (16. Munychion = 18. April 426, 21. April 429), wo an demselben Tage, an welchem Theseus seine Seefahrt nach Kreta angetreten haben sollte, Mädchen die ἱκετηρίαν, einen Olivenstab mit weissen Wollenbinden, in das Delphinion trugen. Τελφοίσιος⁸⁶⁷). Ὅγκαϊος — ἀτης (s. unt. Athene Ὅγκα). Ἀπ. ἐκβάσιος, der das Ausschiffen, Auslaufen beschirmt⁸⁶⁸). Als solcher hat er auf Münzen den Fufs auf einem Fische. Ἐμβάσιος⁸⁶⁹), ἐπιβατήριος⁸⁷⁰). Als Hort der Schifffahrt bezeichnen auch vielleicht den Apoll die Beinamen μαλόεις⁸⁷¹), μαλεάτης⁸⁷²), λιθήσιος⁸⁷³),

ib. 194; Aegin. p. 150. — Not. 4: Müller Aegin. p. 150 not. p. Plut. Thes. 18, 2. cf. 14, 1.] J. de Witte Annal. del Inst. Vol. II. p. 180 sq. nott. 24. 26. Rhian Epigr. 9, 3. Mein. p. 211. Ueber die Delphine vergl. C. Gesner aquatiliū hist. p. 395. Beckmann z. Antig. Caryst. p. 109 sq. Schneider z. Aelian An. II, 52. in Eclog. physic. p. 41. 2. Aristot. Tom. II, p. 211. Böttiger Kunstmyth. II. p. 330 sqq. 399 (Schol. Apollon. Rhod. III, 1248. Visconti in Mus. Pio-Clement. Tom. VII, p. 71). Welcker Kl. Schr. I, p. 89 sq. Creuzer III, 267—273. Völcker Mythol. d. Japet. p. 158. Ueber Delphinmenschen Nonn. Dion. 23, 292, 38, 271. 43, 191. 288. Creuzer III, 268. Ueber die Musik- und Menschenliebe der Delphine Lorentz de orig. vet. Tar. p. 20 sq.

⁸⁶⁶) Hermann G. A. §. 52, 20.

⁸⁶⁷) Tzetz. Lycophr. 561.

⁸⁶⁸) Apollon. Rh. I, 966, 1186. O. Müller Dor. I. 226, 6.

⁸⁶⁹) Apollon. Rh. I, 404.

⁸⁷⁰) Zu Troezene. Paus. II. 32, 2. Weihgeschenk des den Winterstürmen auf der Rückkehr von Troja entkommenen Diomedes.

⁸⁷¹) Hellan. fr. 58. St. p. 93 sq. Thucyd. III, 3. Nach Salmas. z. Solin. p. 46, b, *L.* von *μῆλα*, nach Plehn Lesb. p. 116 sq. von dem Hafen von Mytilene.

⁸⁷²) Auf dem Fels Malea in Creta. Rhian. (Mein. Anal. p. 185).

⁸⁷³) Bei Epidaurōs Paus. II. 27, 7; und in Lakedaimon, Pausan. III 12, 8.

μυρταῖος⁸⁷⁴), vielleicht von dem Sumpfgewächs *μυρίκη* (Tamariske)?

c) Herr der Sommersonne. Deshalb ist er *καταιβάτης* in Thessalien⁸⁷⁵) (vgl. oben p. 199 Zeus *καταιβάτης*). Darauf geht auch die Verbindung mit der Ziege⁸⁷⁶); er giebt Regen⁸⁷⁷), tödtet die Phlegyer mit Blitz, Erdbeben und Pest⁸⁷⁸). *Χαλάζιος*⁸⁷⁹). *Ἰσμήνιος* (vom Fluß Ismenos) hatte ein bedeutendes Orakel aus Asche⁸⁸⁰).

Als Herr der Sommersonne ist Apollon zeugerrisch im Naturleben: *γενέτωρ*⁸⁸¹). Die Heerden gedeihen unter seiner Pflege: *νόμιος*⁸⁸²), *ὀπάων μῆλων*⁸⁸³), *ἐπιμήλιος*⁸⁸⁴), *ποιμνιος*⁸⁸⁵), *ναπαῖος*⁸⁸⁶) (von der Stadt Nape)⁸⁸⁷). Er befördert das Wachsthum der Saaten, indem er alles ihnen Schädliche abhält. Daher *σιτάλκας*⁸⁸⁸); er vertreibt die Heuschrecken, *παρνόπιος*⁸⁸⁹), und die Mäuse,

⁸⁷⁴) Auf Lesbos. Sch. Nic. Ther. 613. Spanh. Callim. Apoll. Tom. II, p. 78.

⁸⁷⁵) Sch. Eur. Phoen. 1416. Zenob. IV, 29. Vgl. Soph. O. R. 469.

⁸⁷⁶) O. Müller Dor. I, 320, not. 2.

⁸⁷⁷) Arnob. I, 30. p. 45 Hild., der diese Natur des Apollon mit dessen Beschützung der Seefahrt verbindet (Delphinios) oder von dem Einfluß der Sonne auf die Witterung herleitet.

⁸⁷⁸) Paus. IX, 36, 3.

⁸⁷⁹) Procl. bei Phot. Bibl. c. 239.

⁸⁸⁰) ibd. Paus. IX, 10, 4. Soph. O. R. 21. Hermann G. A. §. 39, 10.

⁸⁸¹) Tim. b. Censor. de d. nat. cp. 2, 3 ibq. Jahn. Spanh. Callim. in Del. 282. Cratin. fr. ed. Runkel. p. 11.

⁸⁸²) Callim. in Apoll. 47. Theocrit. XXV, 21. Apoll. Rh. IV, 1218. Schol. Hom. *Il.* 447. Pind. Pyth. IX, 64. O. Müller Dor. I, 282 sq.

⁸⁸³) Pind. Pyth. IX, 64 sq. vgl. B, 763 sqq. Hymn. Merc.

⁸⁸⁴) Auf Rhodos. Macrob. Saturn. I, 17, p. 303 Zeun.

⁸⁸⁵) Auf Naxos. ibd.

⁸⁸⁶) Aristoph. Nub. 144, wo unrichtig *Γορραπαῖος* gelesen wurde. Vgl. Schol. Paris. p. 424. Macrob. I, 1.

⁸⁸⁷) Sturz Hellan. p. 16. Plehn Lesb. p. 24.

⁸⁸⁸) Pausan. X, 15, 2.

⁸⁸⁹) Pausan. I, 24, 8. Schwalbe p. 5. not. 7. *αυτροπῖος* bei den kleinasiatischen Aeolern Strabo XIII, 912. *ζοροπαῖος* bei Nicand. Ther. 614 statt *ζοροπαῖος*?

σμινθεύς⁸⁹⁰). Ερυνθίβιος⁸⁹¹), der den Kornbrand abhält; σαρροκτόνος⁸⁹²), der Eidechsentödter. Auf den Gott der Fruchtbarkeit geht auch δεκατηφόρος⁸⁹³), der Zehntenempfänger oder Zehntenbringer. —

Der Mythos von den Hyperboreern. Nach Delos sollte Leto von den Hyperboreern gekommen sein. Von dort, so erzählte ein alter Hymnus, der dem Olen zugeschrieben wurde, kamen zugleich mit den Göttern zwei hyperboreische Jungfrauen, Ἀργη und Ὠπύς, deren Grab auf Delos gezeigt, und die selbst in Hymnen angerufen und verehrt wurden. Nachher sandten die Hyperboreer zwei andere Jungfrauen, Ὑπερόχη und Λαοδίχη, und mit ihnen fünf Männer, Περφερέες (auch Ἀμαλλοφόροι, Οὐλοφόροι), die ihren Namen davon haben, daß sie in Waizenbündeln heilige Gaben brachten⁸⁹⁴). Die Hyperboreer sind kein historisches Volk, wofür man sie vielfach genommen hat⁸⁹⁵), sondern ein mythisches, welches seine Existenz der Vorstellung von einer zeitweiligen Abwesenheit des Apollon (ἀποδημία, Gegensatz zu ἐπιδημία)⁸⁹⁶) verdankt. Wenn der Gott in der Fremde gedacht wurde, so mußte er dort ein Volk finden, welches dem Charakter des Gottes selbst entsprach. So galten denn auch die Hyperboreer, die jenseits des Boreas,

⁸⁹⁰) A. 39. Schwalbe p. 5. not. 7. O. Müller Dorier I, 287. not. 3.

⁸⁹¹) Strab. XIII, 613. Ross Inscr. Gr. Fasc. III, 277.

⁸⁹²) Plin. XXXIV, 8, 19. Winckelm. Wrk. VII, 382 sq. Welcker, Alte Denkmäl. Bd. I. p. 406—414.

⁸⁹³) Paus. I, 42, 5. O. Müller Dor. I, 230 sq.

⁸⁹⁴) Herodot. IV, 33—35. Schwartz p. 53 sqq.

⁸⁹⁵) Gedoy und Banier in Mém. de l'Acad. Tom. VII. ed. 4. Fréret Hist. de l'Acad. Tom. XVIII. p. 192. — Vgl. Joh. Eberh. Fischer Quaestiones Petropolitanae. Gotting. 1770. 4. p. 99—119. Schubart de Hyperboreis. Marburg 1825. 8. Völcker Myth. Geogr. p. 145—170. O. Müller Dor. I, 269 sqq.

⁸⁹⁶) s. Spanh. z. Callim. Apoll. 13. p. 87 sq.

über den Boreas hinauswohnenden, für ein seliges, glückliches, gerechtes Volk, welches nur von Früchten sich nähre und ein tausendjähriges Alter erreiche⁸⁹⁷). Sie opfern dem Apoll Hekatomben von Eseln⁸⁹⁸). Wenn sie lebensmüde sind, bekränzen sie sich und stürzen sich in's Meer, ein Gebrauch, der an die Thargelien und an den Kultus des Apollon auf Leukas erinnert. Der Mythos von den Hyperboreern besagt nichts Anderes, als das des Apollon geliebtes Volk die Früchte auf Delos gedeihen läßt. Dem entspricht denn auch, das das auf Delos gefeierte Fest ein Erndtefest war⁸⁹⁹).

In Delphi war dem Sinne, nicht der Form nach, dasselbe Fest. Nach dem Hymnus einer Delpherin Boio⁹⁰⁰) hatten zwei Hyperboreer das Orakel zu Delphi errichtet, wie denn auch zwei hyperboreische Heroen, Hyperochos und Laodikos, das delphische Heiligthum gegen die Gallier vertheidigten⁹⁰¹). Nach delphischer Sage besuchte der Gott seine geliebten Hyperboreer, um mit ihnen von der Frühlingsnachtgleiche bis zum Frühaufgange der Pleiaden (bis gegen den Mai) zu tanzen und zu spielen; dann, wenn in

⁸⁹⁷) Pind. Pyth. X, 37—44: „Nimmer weilet die Muse Von ihren Weisen entfernt. Unhier schwebet der Jungfrauentanz — Und Lyra ertönt und der Flöt' aufjauchzender Laut. — Mit goldprangendem Lorbeer lockiges Haar flechtend feiern sie Festmal' in Heiterkeit. — Nicht Siechthum, noch Greisenalter, das kraftlose naht, — dem geliebtesten Volk, Von Müh'n wie von Fehden fern — Leben all' und entgehen — der strengen Nemesis Zorn.“ —

⁸⁹⁸) Pind. ap. Eustath. II. α. 41. Cramer Anecd. IV, 266, 26: *ὅτι παρὰ τοῖς Ὑπερβορείοις ὄρους θύουσιν Ἀπόλλωνι διὰ τὴν σπάνην τοῦ ζῶον.* cf. Apollod. fr. 13. Hermann G. A. §. 26, 7. O. Müller Dor. I, 281. not. 1. Das erinnert an das Beiwort *κίλλαιος* auf Lesbos Strab. XIII, 612.

⁸⁹⁹) Schwalbe p. 22.

⁹⁰⁰) Pausan. X. 5, 7 sq.

⁹⁰¹) O. Müller I, 270.

Griechenland das erste Korn geschnitten wird⁹⁰²), kehrt er mit der vollen reifen Aehre nach Delphi zurück⁹⁰³). Alkaios⁹⁰⁴) singt in einem Paian auf Apollon: „Als Apollon geboren war, schmückte ihn Zeus mit goldener Binde und Leier und gab ihm überdies einen Wagen — Schwäne waren der Wagen — und schickte ihn nach Delphi und zu Kastalias Fluthen, damit er dort Recht und Gesetz den Hellenen verkünde. Apollon aber, sein Gespann besteigend, befahl den Schwänen, zu den Hyperboreern zu fliegen. Als das die Delpher merkten, stellen sie einen Paian und Gesang und Chöre von Jünglingen an, und den Dreifufs umstehend rufen sie dem Gotte, dafs er von den Hyperboreern zurückkomme. Ein ganzes Jahr bleibt er dort Recht sprechend. Darauf befiehlt er wiederum den Schwänen, von den Hyperboreern wegzufiegen. Es war Sommer, ja Mitsommer, als Alkaios den Apollon von den Hyperboreern zurückführte, weshalb, wenn der Sommer glänzt und Apollon daheim ist, die Leier um den Gott sich schmückt. Es singen die Nachtigallen ihm, die Schwalben und Cikaden, deren Loos nicht ist, unter den Menschen zu singen, sondern zur Ehre des Gottes; Kastalia strömt in silbernen Fluten und der grofse Kephissos hebt rauschend seine Wogen.

So kehrt also der sommerliche Sonnengott, der zu seinen geliebten Hyperboreern sich zurückgezogen, zur Sommerzeit mit vollen Händen von ihnen zurück. Die Schwäne, sein Wagen, sind Wolken, wie ich schon früher erklärt habe⁹⁰⁵).

⁹⁰²) Hesiod. O. D. 383. vgl. Kruse Hellas. I, 251. 256.

⁹⁰³) O. Müller p. 271.

⁹⁰⁴) fr. 2 Bgk.

⁹⁰⁵) Dies bestätigt sprechend die Abbildung bei O. Müller Denkmäler Bd. II, Taf. III, No. 48, wo ein Schwan den Blitz des Zeus herabträgt, als dieser seinen goldenen Regen auf die Danae

Die Rückkehr des Apollon nach Delphi feierten die Theophania, welche Herodot⁹⁰⁶⁾ erwähnt, und mit denen das Fest der ἐπιδημία⁹⁰⁷⁾ Ἀπόλλωνος identisch ist⁹⁰⁸⁾. — Den Ap. δαφνηφόρος⁹⁰⁹⁾ stellte der Knabe dar, welcher von Tempe zurückkam, indem er einen Lorbeer in der Hand trug. Wie an vielen Orten Griechenlands, so wurden auch zu Theben bei dem Ismenion in achtjährigem Cyclus Daphnephorien gefeiert⁹¹⁰⁾. Hierbei wurde vor dem Daphnephoros ein mit Lorbeeren, Blumen und 365 Wollenbinden geschmückter Olivenstab einhergetragen, an welchem sich oben eine mehrere kleinere tragende eherne Kugel befand, unten eine minder große. Die Wollenbinden gehen auf die Tage, die große Kugel auf die Sonne, die mittlere und kleineren auf Mond und Sterne; das Tragen des so geschmückten Olivenstabes vor dem Ap. δαφνηφόρος bezeichnet die von dem Gott herbeigeführte Veränderung des Jahres und die Ankunft desselben bei dem Anfang der Erndte.

herabfallen läßt. — Tafel XIII. no. 140 Apollon auf einem Schwan auf Delos herabschwebend. — Ich billige nicht die von Schwartz (p. 43 sqq.) angenommene ausschließliche und primitive Beziehung des Schwanes auf die kämpfende, kriegerische, siegverleihende Natur des Apollon, die vielmehr in dem siegreichen Kampfe der Sonne gegen die Dämonen des Nebels und pestartiger Ausdünstungen ihre Begründung findet (S. Schwalbe p. 9. not. 5). Was sollen auch kriegerische Schwäne in der milden Hyperboreersage? Will man sonst in dem Schwan jene Beziehung finden, so kann dies erst eine ethische Herausbildung aus der Schwanenwolke sein.

⁹⁰⁶⁾ I, 51.

⁹⁰⁷⁾ Vgl. Zeibich de Apolline ἐπιδημία, Witteb. 1754.

⁹⁰⁸⁾ Hermann G. A. 64, 4. [Ueber die im Grundriß hier folgenden Beinamen Παγσαῖος und Τεμπείας finden sich nur die Notizen: Παγσα. Hes. Sc. 70. Sch. T, 346 (Theb. cycl. fr. 6. Paris) παγασίης O. M. D. I, 205) Τεμπ. (O. M. D. I, 203). — Anm. d. II.]

⁹⁰⁹⁾ Plut. Them. 15.

⁹¹⁰⁾ S. O. Müller Orchomenos p. 215.

Wenn schon die delische und delphische Hyperboreersage und diejenigen Feste, welche die Rückkunft des Gottes zur Zeit der Erndte feiern, den Apollon als den das Getreide zeitigenden Sonnengott darstellen, so ist ein fernerer Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung in anderen Festen gegeben, welche dem Gotte mit Beziehung auf die Erndte begangen wurden. Kurz vor der Erndte, am 6. Thargelion (18. Mai 426, 20. Mai 429) feierte man in Athen die *Θαργήλια*⁹¹¹⁾, hier das vornehmste Fest des apollinischen Kultus. Der Name *Θαργήλια* = *πάντες οἱ ἀπὸ γῆς καρποί*⁹¹²⁾; deshalb hatten auch Helios und die Horen Theil daran. Die sittliche Bedeutung des Festes war die, daß man es beging im Gefühl der Unwürdigkeit und sich, erdrückt von so vieler im Spenden der Erndte hervortretenden Güte, zu sühnen und zu entsündigen suchte. Wie es scheint, fiel mit diesem Feste die delische Theorie zusammen, zu welcher dasselbe Schiff gebraucht wurde, auf welchem Theseus nach Kreta gefahren war; und da Theseus dorthin Menschen als Opfer mitgenommen hatte, so wurde an den Thargelien die Sühnung in der Weise vorgenommen, daß man einen Mann und eine Frau, mit Feigenschnüren behangen, unter Flötenbegleitung vor die Stadt führte und dort verbrannte oder vom Felsen stürzte⁹¹³⁾. Aehnlich war es mit dem Herabstürzen bei dem Heiligthum des Apoll auf Leukas⁹¹⁴⁾. — Das eigentliche Erndtedankfest waren die *Ἰνυανέψια*⁹¹⁵⁾. Am 7. Pyanepsion (24. October 427, 28. September 430),

⁹¹¹⁾ Hermann G. A. §. 60. Schwalbe p. 21 sq.

⁹¹²⁾ Etymol. M. p. 443.

⁹¹³⁾ O. Müller Dor. I, 329 sq. Suchier de vict. hum. ap. Gr. P. I, cp. 4.

⁹¹⁴⁾ Müller Dor. I, 233.

⁹¹⁵⁾ Hermann G. A. 56. 8. Schwartz p. 62. Vgl. *Ἄπ. ἐνθρυπιος* (ein auf Kuchenwerk eingebackener Apollon) Hesych. s. v. *ἐνθρυπια*.

also im Herbst, wurden dem Apollon gekochte Hülsenfrüchte (davon der Name *Πυραυρίων*) als Dankopfer für den Erndtesegen dargebracht: auch trug ein *παῖς ἀμφιθαλής* (dessen beide Eltern noch lebten) einen mit Früchten behangenen Oelzweig, *εἰρεσιώνη*, umher und vor den Tempel des Apoll, wo er, wie auch an Privathäusern, aufgehängt wurde, als ein Zeichen des Dankes und zugleich als ein Symbol beständigen Segens⁹¹⁶). — Etwas früher scheint das Fest *Θεοξένια* gefallen zu sein, da der Monat Theoxenios zu Delphi wahrscheinlich dem Metageitnion (August) entsprach. An diesen delphischen Theoxenien ward Apollon mit einem Gastmahl bewirthet und bewirthete selbst die anderen Götter. Solche Feste waren auch anderwärts, z. B. in Pellene, wo Apollon selbst Theoxenios hiefs⁹¹⁷). Man kann nicht umhin, hier der Erzählung Homer's⁹¹⁸) zu gedenken, nach welcher die Götter bei den Aethiopen zum Mahle sind, d. h. bei einem mythischen Lieblingsvolke des Apollon, wie wir ein anderes in der Hyperboreersage kennen gelernt haben. Die Götter sind bei den Aethiopen zum Mahle, heisst aber nichts anderes, als dafs sie bei Apollon zum Mahle sind. So versteht man auch die *ἡλίων τράπεζα* bei den Aethiopen⁹¹⁹) und begreift die auffallende Erscheinung von Mohrenköpfen in Delphi⁹²⁰). — Ueber die *Βοηδρομία*⁹²¹) wissen wir nichts näheres; nur wegen der

⁹¹⁶) Hermann G. A. §. 56, 8. Schwartz p. 62 sq. Höck Kreta II, p. 112 sqq. p. 118 sq. Hiermit hängen auch wohl die kleinen Bettlerliedchen zusammen, welche Athenaeus (VIII, 359 sqq.) anführt.

⁹¹⁷) Paus. VII, 27, 4. Vgl. Böckh Expl. Pind. p. 194. Hermann G. A. p. 51, 29 sq. 10, 12.

⁹¹⁸) A, 423.

⁹¹⁹) Herod. III, 18.

⁹²⁰) Panofka Progr. zum Winckelmannsfest 1849.

⁹²¹) Etym. M. p. 202.

Zeit, in welcher sie gefeiert wurden (September), sind sie vielleicht hierher gehörig.

Die Sommersonne als vernichtende Gewalt. Wie die Sonne mit ihrem warmen Strahl das blühende Pflanzenleben hervorruft, so tödtet sie es auch mit ihrer sommerlichen Gluth. Auf diese Wirksamkeit des Apollon bezieht sich die Sage von Linos. Dieser, ein Sohn des Apollon und der Psamathe, welche den Sohn aus Furcht vor ihrem Vater Krotopos, König von Argos, aussetzte, wird unter Lämmern erzogen und von Hunden zerrissen. Der Schmerz verräth die Mutter, die vom Vater getödtet wird. Apollon, erzürnt, schickt eine Pest in's Land, welche die Kinder von den Mültern wegrafft. Zur Sühne mußten der Psamathe und dem Linos Lämmer geopfert werden, wobei Frauen und Jungfrauen beider Schicksal in Liedern besangen, welche *λίνοι* hiefen. Der Monat, in welchem dies Fest begangen wurde, hiefs *Ἀρνέϊος*, das Fest selbst *Ἀρνίς* (Lämmerfest), oder *κυνοφόντις*, weil an ihm alle Hunde erschlagen wurden, welche man traf⁹²²). Linos ist das Blüthenleben der Erde, unter Lämmern (Regenwolken) erzogen und von Hunden (Gluthhitze) getödtet. Die Hunde wurden erschlagen, um die Hitze abzuwenden. Statt der Hunde ist es auch Apollon selbst, der den Linos tödtet, was nach dem eben Gesagten auf eins hinauskommt.

Hierher gehören viele ähnliche Sagen, über welche Welcker a. a. O. zu vergleichen ist. So die von *Ἰάκυνθος*, dem zu Amyklai die Hyakinthien gefeiert wurden⁹²³).

⁹²²) Vgl. Hermann G. A. §. 9, 7. Welcker Kl. Schr. I, 8 sqq. O. Müller Dor. I, 349 sqq. Lassaulx die Linosklage. Würzburg 1842. 4. 8 S.

⁹²³) O. Müller Dor. I, 357 sq. Hermann G. A. §. 53, 32. Lorentz de orig. Tar. p. 40.

Dem *Σέφρος*, der bei dem Feste des *Ἀπ. ἀγνιεύς* seinen Antheil hatte, wurde zu Tegea eine Trauerfeier begangen⁹²⁴). — Auf diese ausdörrende Kraft der Sommersonne beziehen sich auch die Beiwörter *κύνειος*⁹²⁵) und *θέρμιος*⁹²⁶). Ob *Γρυνεῖος*⁹²⁷), dessen Tempel der Mittelpunkt der Aeolischen Kolonien war, von *γρυνός* (Feuerbrand) abzuleiten ist? *Σπόδιος*⁹²⁸), Aschenapoll, *Πυθαεύς*⁹²⁹), *ὄψοφάγος*⁹³⁰), *Θερελίμιος*⁹³¹) bezeichnen ebenfalls den Gott der vernichtenden Sommersonne. *Κεχηνώς*⁹³²) (der gähnende)? Das zu Delphi gefeierte Fest *Χαρίλα* geht auf Mißwachs und Hungersnoth, wie man aus der Erzählung bei Plut. Q. Gr. 12 ersieht. —

d) Als Wintersonne ist Apollon aufgefaßt in dem Mythos von seiner Knechtschaft bei Admet (dem Unbezwungenen, Beiwort des Hades)⁹³³), dem er dienen mußte zur Sühne für die Erlegung des Python, oder wegen Tödtung der Kyklopen⁹³⁴) (Gewitterdämonen). Hier ist die Sonne als sterbend gedacht, mit jenem Mythos also identisch die Angabe eines wirklichen Todes oder Hinabsteigens des Apollon in den Hades⁹³⁵). Gleichen Sinn, obschon

⁹²⁴) Pausan. VIII. 53, 2.

⁹²⁵) Hesych. II, p. 380, s. v. *Κύνιος*. O. Müller Dor. I, 249. not. 3.

⁹²⁶) In Elis. Paus. V. 15, 7.

⁹²⁷) Paus. I, 21, 7. Strab. XIII, 622. Philostrat. Vit. Apoll. IV, 14. Aristid. I, p. 620 C. Serv. Virg. Ecl. VI, 72. (Euphor. fr. 46 Mein.) Athen. IV, p. 149 C. O. Müller Dor. I, 228. Hermann St. A. §. 76, 12. G. A. 66, 28.

⁹²⁸) Paus. IX. 11, 7; 12, 1.

⁹²⁹) Zu Lindos. Rofs Inscr. III. no. 271.

⁹³⁰) In Elis. Polemon. fr. 70. 71 Preller.

⁹³¹) Hesych. I, 1699.

⁹³²) Polem. fr. 71 Prell.

⁹³³) O. Müller Dor. I, 323. Prolegg. p. 299 sqq.

⁹³⁴) O. Müller Dor. I, 325. not. 1.

⁹³⁵) O. Müller l. l. p. 324. not. 1.

etwas verdunkelt, hat die Sage von des Apollon Knechtschaft bei Laomedon = Ἀγησίλαος, Ἀγησάνδρος, Beinamen des Hades⁹³⁶⁾. Auch gehört hierher das Beiwort λαθραῖος⁹³⁷⁾, der Verborgene.

2. Der ethische Apollon.

Nur aus Apollon als dem Herrn der Frühlings- und Sommersonne entwickeln sich die ethischen Eigenschaften des Gottes. An die lichte, glänzende Sonne, welche oben am Himmel einherzieht, auf Alles herniederblickt und Alles sieht, hat sich eine Reihe von Vorstellungen angeschlossen, der zufolge Apollon erscheint

a) als der leuchtende, helle, glänzende, reine Gott. Wie alles natürlich Unreine, so ist ihm auch alles moralisch Unreine zuwider; lauter und rein, wie er selbst, muß Alles sein, was sich ihm naht und mit ihm in Berührung tritt. Diese Vorstellung von Apollon ist für das ganze griechische Leben von unendlich wichtiger Bedeutung geworden. Denn gerade dieser Apollon war es, welcher der alten Blutrache entgegentrat und die Mordsühne, der er sich einst selbst unterzogen hatte, einführte (Orestes); welcher allen ungerechten Krieg verdammt, und um dessen Tempel zu Delphi schon in den frühesten Zeiten eine Amphiktionie sich gebildet hatte, deren Zweck es war, keine der amphiktionischen Städte je von Grund aus zu vertilgen, keiner jemals das Wasser abzuschneiden und das Heiligtum des delphischen Gottes aus allen Kräften zu beschützen⁹³⁸⁾.

b) Als der weise, wissende, prophetische Gott.

⁹³⁶⁾ Schwartz p. 27 sqq.

⁹³⁷⁾ Strabo X, p. 459 D. Casaub.

⁹³⁸⁾ Hermann St. A. §. 11 sqq.

Hierüber ist nicht weiter nöthig zu reden⁹³⁹); die Vermittelung zwischen Natürlichem und Ethischem ergibt das oben p. 251 über Helios Angeführte. Das Orakel zu Delphi ist bekannt; Schriften über dasselbe siehe bei Hermann St. A. §. 23, 17. — Bei dem Orakel des Klari-schen Apollon bei Kolophon stieg ein Priester in die heilige Grotte und trank von dem Wasser, dessen Kraft ihn zur Weissagung begeisterte⁹⁴⁰). Im Didymaion, dem Orakel des Apollon Didymaios bei Milet, welches ein eigenes Priester-geschlecht, das der Branchiden⁹⁴¹) besorgte, weissagte eine Frau, welche den Saum des Gewandes und die Füße mit dem Wasser der Quelle benetzte und den emporsteigenden Dampf an sich zog⁹⁴²). Apollinische Orakel bestanden auch zu Argos, Abai u. a. O. — Auf den weissagenden Charakter Apollons gehen auch die Beiwörter *προόψιος*⁹⁴³), *θεά-ριος*⁹⁴⁴), (*Λοξίας* s. oben p. 259 sq.) *ἀλευρόμαντις*⁹⁴⁵) (Mehl-prophet). — Die grösste Bedeutung für das Griechische Leben hatte das delphische Orakel, sowohl in religiöser, als in politischer Beziehung. Denn in Folge dieses del-phischen Einflusses geschah es, daß auch nach den nicht dorischen Staaten der Kult Apollons kam, namentlich nach Athen, wo er sehr bedeutend sich geltend machte, selbst zum Nachtheil ursprünglich einheimischer Gottheiten. Und wie in Griechenland der gesammte Kultus unter der Ober-leitung des delphischen Orakels stand, so wurde seiner Ent-

⁹³⁹) Vergl. Hermann G. A. §. 40. „Von den apollinischen Ora-keln.“

⁹⁴⁰) S. Hermann a. a. O.

⁹⁴¹) Herod. I, 46, 92, 157. V, 36 u. öft. Vgl. Bähr zu I, 46 u. 92. Soldan das Orakel der Branchiden in Z. f. A. 1841. p. 546. 584.

⁹⁴²) Vgl. Hermann G. A. §. 40, 26.

⁹⁴³) Paus. I, 32, 2. — Vates Latonius Arnob. III, 21.

⁹⁴⁴) Paus. II, 31, 6.

⁹⁴⁵) Hesych.

scheidung auch Krieg und Frieden, die Gründung von Kolonien und das Ordnen bestehender Staaten anheimgegeben⁹⁴⁶⁾.

Als der Alles sehende, beaufsichtigende Sonnengott ist Apollon der Schützer: *ἐπόψιος*⁹⁴⁷⁾, *ἐπιτρόπιος*⁹⁴⁸⁾, *ἐπίσκοπος*⁹⁴⁹⁾, *προστατήριος*⁹⁵⁰⁾, *ἀφήτωρ*⁹⁵¹⁾. Wie man die Eiresione an den Thüren aufhing, so stellte man vor den Thüren einen Altar in Form eines Säulenkegels auf, welcher dem Apollon geweiht war. Er selbst hiefs davon *θυραῖος*⁹⁵²⁾, und *ἀγνιεύς*⁹⁵³⁾ — *αἶος* — *άτης*. *Θυρξενός* am Eingange des Bosporus auf den Sympleyaden⁹⁵⁴⁾. *Θοράτης*⁹⁵⁵⁾? *Προπυλαῖος*⁹⁵⁶⁾. *Καρινός*, zu Athen, am Eingange des Gymnasiums in Form eines nicht grossen pyramidalen Steines⁹⁵⁷⁾. *Λεσχηγόριος*⁹⁵⁸⁾, Beschützer der Geschlechter; *ἀγοραῖος*⁹⁵⁹⁾, *ὄριος*⁹⁶⁰⁾. Er ist

⁹⁴⁶⁾ S. Hermann G. A. §. 5.

⁹⁴⁷⁾ Hesych. Müller Dor. I, 373, 3.

⁹⁴⁸⁾ Dion. Halic. IV, 25.

⁹⁴⁹⁾ Cornut. cp. XXXII, p. 198 Os.

⁹⁵⁰⁾ Paus. I, 44, 2.

⁹⁵¹⁾ I. 404.

⁹⁵²⁾ Macrob. Sat. I, 9.

⁹⁵³⁾ Paus. I, 31, 6. Hesych. Tom. I. p. 72 *Ἀγνιεύς ὁ πρὸ τῶν θυρῶν ἐστὼς βωμὸς ἐν σχήματι κίονος*. Eustath. II. p. 166, 22. Harpocr. Etym. M. Suid. Pollux IV, 123. VIII, 35. Sch. Aristoph. Vesp. 875. Thesm. 489. Eurip. Phoen. 631 (Jon 184 sqq.). Meursius ad Hellad. Chrestom. p. 70. Stanley ad Aesch. Agam. 1090. Macrob. Sat. I, 9. Hermann G. A. §. 15, 10 u. 12. 51, 12. Lersch Apollon der Heilspender. Bonn 1848. p. 10. Hesych. I. p. 72: *Ἀγνιάτιδες αἱ πρὸ τῶν θυρῶν θεραπεύται*.

⁹⁵⁴⁾ Paus. VII. 21, 13.

⁹⁵⁵⁾ In Lakedaimon. Hesych. I, 1724.

⁹⁵⁶⁾ Aristid. p. 16 Jebb.

⁹⁵⁷⁾ Paus. I. 44, 2. Vgl. Lersch, Ap. d. Heilsp. p. 10.

⁹⁵⁸⁾ Cornut. cp. 32, p. 201 Os. O. Müller Dor. I, 246 sq. Welcker Ep. Cykl. 273.

⁹⁵⁹⁾ Paus. I. 41, 3. Doch wird da besser *ἀγοραῖος* gelesen.

⁹⁶⁰⁾ Zu Hermione. Paus. II. 35, 2.

der Anbauende, *οἰκιστής*⁹⁶¹), der bei dem Aussenden von Kolonien als Gründer verehrte, *κτίστης*⁹⁶²), Führer der Kolonien, *ἀρχηγέτης*⁹⁶³); *πατρῷος*⁹⁶⁴) in Athen. *Μεταγείνιος*⁹⁶⁵), die nachbarlichen Verhältnisse hütend, oder vom Monat (August—September)? *Φιλέσιος*⁹⁶⁶) in Milet.

b) Apollon als Gott des Gesanges und des Saitenspiels, als der er uns schon bei Homer⁹⁶⁷) entgegentritt, obgleich später erst weiter ausgebildet, wo er sogar zum *μουσηγέτης*⁹⁶⁸) wird. Man hat dies abgeleitet von den ihm zu Ehren gesungenen Pānen; Andere davon, weil er die Menschen zum Guten und Rechten, das er ihnen in Orakelsprüchen kundthut, durch die Musik antreibt; noch Andere dachten an die Harmonie im Lauf der Gestirne. Vielleicht rührt dieser Charakterzug im Wesen des Apollon daher, daß die Sonne zur Fröhlichkeit und zum Gesange stimmt, alle Vögel bei ihrem Erscheinen, ja die ganze Welt ihr fröhlich entgegenjauchzt. Auch darf man wohl an das Vibrieren des Sonnenstrahls denken. — An den Musiker lehnt sich der Tänzer, *ὀρχηστής*⁹⁶⁹).

c) Apollon als Schütze, was sich leicht erklärt aus

⁹⁶¹) Spanh. ad Callim. Apoll. 57.

⁹⁶²) *ibid.*

⁹⁶³) Pind. Pyth. V, 56. Thucyd. VI, 3. Böckh Expl. Pind. I. I. O. Müller Dor. I, 231. not. 1.

⁹⁶⁴) Paus. I. 3, 4. Apoll. Rh. I, 410. Macrob. I, 17. p. 302 Zeun. Sch. Aristoph. Nub. 1468 sagt, die Athener seien die Einzigen, bei denen *Ζεὺς πατρῷος καὶ Ἀπόλλων κατὰ γρῆτρας καὶ δῆμους καὶ συγγενείας* verehrt würde.

⁹⁶⁵) Harpocrat. p. 197.

⁹⁶⁶) Arnob. I, 26. Macrob. Sat. I, 17. O. Müller Dor. I, 226 u. not. 8. Lersch Ap. d. Heilsp. p. 11.

⁹⁶⁷) Vgl. Cuper Apoth. Homer. p. 30.

⁹⁶⁸) Plut. Q. S. IX, qu. 14. cp. 1, 1. — 4, 3.

⁹⁶⁹) Pind. fr. 115 Bckh.

dem Stechen und Daherschiesen der Sonnenstrahlen, welche durchweg als Pfeile angeschaut wurden⁹⁷⁰). Gewöhnlich zieht man hierher die Beiwörter *ἔκατος*⁹⁷¹) und *ἐκάεργος*⁹⁷²), jedoch mit Unrecht; *ἔκατος* bedeutet „der Gewaltige,“ von der Sanskritwurzel *vac*, welche das Können, Wollen, die Macht ausdrückt; *ἐκάεργος* ist „der starkglänzende“ von *ἀργός*. Dagegen bezeichnen den Schützen *ἐκηβόλος*⁹⁷³), *ἐκατηβελέτης*⁹⁷⁴), *ἀργυρότοξος*⁹⁷⁵), *κλυτότοξος*⁹⁷⁶), *εὐφάρετρας*⁹⁷⁷). Als Schütze ist Apollon auch Jäger: *ἀγρεῖς*⁹⁷⁸), *ἀγρευτάς*⁹⁷⁹), wie zugleich Krieger: *στρατάγιος*⁹⁸⁰).

Als Gott der Sonne, welche dem Menschen reichliche Nahrung verleiht und mit ihrem warmen Schein den Kranken Genesung giebt, ist Apollon auch Herr der Gesundheit: *ζωστήριος*⁹⁸¹), *κοροτορόφος*⁹⁸²), *λαοσσόος*⁹⁸³). — Aber er kann auch die Völker verderben, indem er Hunger und Pest mit seinen glühenden Strahlen er-

⁹⁷⁰) Eine gleiche Anschauung scheint auch Psalm 91; 5 u. 121, 6 zu sein. — Wir sprechen von stechenden Augen, die ihre Pfeile schießen.

⁹⁷¹) Dem die *Ἐκατόννησοι* heilig waren. Strabo XIII, p. 618 Cas. — A, 385. Y, 71. h. Apoll. 276. Simonid. fr. 34 Bgk.

⁹⁷²) Tyrt. II, 3. Solon. fr. XII, 53. Sch. Callim. in Del. 292.

⁹⁷³) A, 14. Macrob. Sat. I, 17, p. 306 Zeun.

⁹⁷⁴) A, 75.

⁹⁷⁵) A, 37. Tyrt. II, 3.

⁹⁷⁶) q, 267.

⁹⁷⁷) Soph. Trach. 207.

⁹⁷⁸) Orph. Hymn.

⁹⁷⁹) Soph. O. C. 1091.

⁹⁸⁰) Auf Rhodos. Rofs Inscr. fasc. 3, no. 282.

⁹⁸¹) Eurip. Vit. Meinecke Anal. Alex. p. 121 sqq. Von dem Ort Zoster in Attika, wo Leto den Gürtel gelöst haben sollte, ehe sie auf Delos gebar. Steph. Byz. s. v. *Ζωστήρη*.

⁹⁸²) Eustath. Od. τ, 86. p. 1856, 34. Ilgen Hymn. p. 605.

⁹⁸³) Y, 79.

zeugt⁹⁸⁴⁾. Den Ἀπ. καρνεῖος⁹⁸⁵⁾ faßt Welcker⁹⁸⁶⁾ als den Vernichtenden, von κείρειν; Andere erklärten sich mit Rücksicht auf die am 7. des dorischen Monats Karneios (Meta-geitnion, August — September) gefeierten Karneen⁹⁸⁷⁾ dagegen. Doch haben diese offenbar nach dem, was Pausanias⁹⁸⁸⁾ über die Stiftung der Karneen erzählt, außer auf Krieg auch Bezug auf Pest und Fruchtbarkeit, was noch dadurch bestätigt wird, daß es Ἀπ. καρνεῖος ist, der den Hyakinthos, das Blumenleben der Erde, tödtet⁹⁸⁹⁾. Auch deutet auf Natursymbolik die Stelle bei Hesych. s. v. σταφυλοδρόμοι: τινὲς τῶν Καρνεατῶν παρορμῶντες τοὺς ἐπὶ τρύγῃ. Ob das einer Auswanderung gleichende Zeltleben der Spartaner während des neuntägigen Festes eine Flucht vor der Pest bezeichnen soll? Darauf weist wenigstens die eben citierte Erzählung des Pausanias über die Stiftung der Karneen hin. — Den Pestgott bezeichnen auch die Beiwörter οὔλιος⁹⁹⁰⁾ und λοίμιος⁹⁹¹⁾. — Wie aber Apollon Krankheit sendet, so ist er auch der gnädige Gott, der gegen sie schützt oder von ihr befreit: ἀποτροπάιος⁹⁹²⁾,

⁹⁸⁴⁾ Vgl. II. α. — Apoll. II. 5, 9. Sch. Ven. Φ, 448. Bergk de relig. com. Att. antq. p. 38.

⁹⁸⁵⁾ Paus. II. 10, 2; II. 11, 2; III. 13, 3; III. 14, 6; III. 21, 8; III. 24, 8; III. 25, 10; III. 26, 5 u. 7; IV. 31, 1.

⁹⁸⁶⁾ Hecker med. Annal. 1832. S. 28.

⁹⁸⁷⁾ Ueber dies Fest s. O. Müller Orch. p. 321 sqq. Sturz z. Hellanic. fr. 53. p. 86 sqq. Du Theil recherches sur les fêtes Carnéennes. Mém. de l'Ac. Tom. XXXIX, 185—202. Hermann G. A. §. 53. Thrige Res Cyrenensium. Hafn. 1828. p. 281.

⁹⁸⁸⁾ III. 13, 4. Als Hippotes den Wahrsager Karnos getödtet hatte, suchte Apollon das Heer mit einer Pest heim, bis die Dorer den Seher durch Stiftung des Festes versöhnten.

⁹⁸⁹⁾ S. O. Müller Dor. I, 357 sq.

⁹⁹⁰⁾ Auf Lindos. Rofs Inscr. Gr. fasc. III, no. 271.

⁹⁹¹⁾ Zu Lindos. Macroh. Sat. I, 17.

⁹⁹²⁾ Aristoph. Pl. 854. O. Müller Dor. I, 298, 7. Vgl. ἀλεξιμ-βρότους πομπὰς Pind. Pyth. V, 85.

ἀκέσιος⁹⁹³), ἀλεξίκακος⁹⁹⁴), ἐπικούριος⁹⁹⁵). Der Beiname Παιάν⁹⁹⁶) (— ἦων, — ὦν) ging theils in die Bedeutung allgemeiner Hilfsleistung über, theils löste er sich zu selbstständiger Gestaltung als Götterarzt ganz von Apollon los⁹⁹⁷).

Außer Paian sind Epiphanien des Apollon: Ἀχταίων, vgl. Ἄπ. ἀκτ—ιος. Ἰξίων, Sohn des Phlegyas, der den Deioneus in eine feurige Grube stürzt. Zeus reinigt ihn von diesem Morde und macht ihn der Ehre seines Tisches theilhaftig. Da stellt er der Hera nach, statt deren ihn Zeus ein Wolkengebilde umarmen läßt. Zur Strafe wird Ixion an ein feuriges Rad gebunden, das durch die Luft dahinrollt. Ἡρακλῆς⁹⁹⁸). Ἰππόλυτος⁹⁹⁹). Θησεύς u. A.

3. Ἀ σ κ λ η π ι ό ς.

Creuzer Symb. III, 44—53. Panofka Asklepios und die Asklepiaden. Berl. 1846. 4. Vergl. Ueber die Heilgötter d. Gr. Berl. 1845. 4.

A. Name. Der Name des Asklepios ist meines Wissens bisher genügend noch nicht erklärt worden. Die

⁹⁹³) In Elis. Paus. VI, 24, 6.

⁹⁹⁴) Zu Athen. Paus. VIII, 41, 8.

⁹⁹⁵) Zu Bassai bei Phigalia mit einem ausgezeichneten Tempel, der zur Zeit der Pest im peloponnesischen Kriege erbaut wurde. Paus. VIII, 41, 7 sqq. Vergl. Stackelberg der Apollotempel zu Bassai.

⁹⁹⁶) Soph. O. R. 154. Eur. Alc. 91. 220. Arist. Acharn. 1212. Plut. Q. Gr. IX, 14. p. 745 B. Creuzer z. Gemmenkunde p. 106 sqq. Ueber den Einfluß der Sonne auf Gesundheit s. Paus. VII, 23, 8.

⁹⁹⁷) Vgl. Schwalbe p. 6. not. 1.

⁹⁹⁸) Ueber diesen s. Hagen de Herculis laboribus. Regim. 1827. A. Vogel Hercules sec. Graecor. poetas et historicos descr. et illustr. Hal. 1830. 4.

⁹⁹⁹) Most de Hippol. Thesei filio. Marb. 1840. L. v. Schmidt de Hippol. Troezenio (Rhein. Mus. 1849. VII, 1. p. 52—64).

Etymologien der Alten sind der Art, daß es nicht werth ist ihrer zu erwähnen¹⁰⁰⁰). — Von ἀσκάλαβος Eidechse? Liegt in dem Stamm eine Beziehung auf die Sonne?

B. Genealogie. Asklepios ist Sohn des Apollon und der Arsinoe, Tochter des Leukippos¹⁰⁰¹); oder des Apollon und der Koronis, der Tochter des Phlegyas¹⁰⁰²). Der Vater und die Großväter weisen auf Licht hin. Die Koronis, wird erzählt, liefs sich, von Apollon schwanger, mit dem Ischys ein; weshalb sie getödtet wurde in ihrer Wohnung zu Lakereia in Thessalien. Als sie schon auf dem Scheiterhaufen liegt und verbrannt werden soll, rettet Apollon (oder Hermes)¹⁰⁰³) das Kind, den Asklepios, aus den Flammen und übergiebt ihn dem Cheiron zur Erziehung¹⁰⁰⁴). — Nach einer andern Sage war Asklepios, bei Epidauros geboren und ausgesetzt, von einer Ziege ernährt, von einem Hunde bewacht und durch einen Hirten gefunden worden, welcher den Knaben von Blitzglanz umstrahlt sah¹⁰⁰⁵): überall Licht und Glanz, welches in Verbindung mit seiner Abkunft von Apollon auf eine ursprüngliche Sonnengottheit zurückweist.

C. Mythologie.

1. Der natürliche Asklepios.

Als Herren der Sonne characterisieren den Asklepios

¹⁰⁰⁰) Vergl. Intpp. z. Cornut. cp. 33. Hemsterh. z. Lucian. Tom. I. p. 442 sq. ed. Wetst.

¹⁰⁰¹) Apollod. III. 10, 3. Hesiod. b. Pausan. II, 26, 7. (fr. 99 Mcksch.).

¹⁰⁰²) Hesiod. b. Sch. Pind. III. 14 u. 48. (fr. 142 Mcksch.) — Vgl. Heyne Obs. Apollod. p. 276 sq. Schellenberg ad Antim. p. 80.

¹⁰⁰³) Paus. II. 26, 6.

¹⁰⁰⁴) Pind. Pyth. III.

¹⁰⁰⁵) Paus. II. 26, 4 sq.

die Beiwörter *αἰγλαίη*¹⁰⁰⁶), *ἀγλαόπης*¹⁰⁰⁷). *Καούσιος*¹⁰⁰⁸) hängt wohl mit *καίω* zusammen. Beziehung auf Fruchtbarkeit deuten an: *αὐλώνιος*¹⁰⁰⁹), *αὐξισαλής*¹⁰¹⁰), *ἡπιόδοτος*¹⁰¹¹). Hierher gehört auch die *ῥάβδον ἀνάληψις*, ein alljährlich auf Kos gefeiertes Fest, welches wahrscheinlich dem Feste der Eiresione analog war¹⁰¹²).

2. Der ethische Asklepios.

Noch weniger wie Apollon hat Asklepios von dem universellen Charakter der Sonne an sich behalten. Er ist

a) Schützer: *ἀπαλεξίκακος*¹⁰¹³). *Ἀρχαγέτας*¹⁰¹⁴), *φιλόλαος*¹⁰¹⁵), *δημαίνετος*¹⁰¹⁶). — Hauptsächlich hat jedoch Asklepios die eine auch bei Apollon hervortretende Seite ausgebildet:

b) seine Beziehung zur Gesundheit. Man kann sagen, daß Asklepios fast nichts anderes ist als Gott der Gesundheit. Zu einem solchen ist er in der hellenischen Götterwelt wohl erst nach Homer geworden, während er früher nur in Lokalkulten, namentlich in Thessalien, verehrt wurde. Späterhin waren seine Tempel über die ganze griechische Welt verbreitet. Sie wurden besonders an reinen und gesunden Orten angelegt, in kühlen Hainen, an

¹⁰⁰⁶) Hesych. I. p. 140.

¹⁰⁰⁷) Bei den Lakonen. Hesych. I. p. 54.

¹⁰⁰⁸) Bei einem Dorfe *Καοῦς* in Arkadien. Paus. VIII. 25, 1.

¹⁰⁰⁹) Paus. IV. 36, 7. Ort in Messenien — Schlucht, Niederung.

¹⁰¹⁰) Orph. Hymn. 66, 5.

¹⁰¹¹) Orph. Hymn. 66, 3.

¹⁰¹²) Vgl. Hermann G. A. §. 67, 19.

¹⁰¹³) Orph. Hymn. 66, 5.

¹⁰¹⁴) Bei den Phokaiern, die ihm Alles, mit Ausnahme von Ziegen, opfern. Paus. X, 32, 12.

¹⁰¹⁵) In Lakonika. Paus. III. 22, 9.

¹⁰¹⁶) In Elis. Paus. VI. 21, 4.

kühlenden oder heilkräftigen Quellen u. s. w.¹⁰¹⁷⁾ Die Priester solcher Heiligthümer waren zugleich Aerzte, und man kann die Asklepiostempel als eine Art Krankenhäuser betrachten, die theils durch ihre gesunde Luft und Lage heilten (weshalb sich Kranke in die Ἀσκληπιεῖα tragen ließen)¹⁰¹⁸⁾, theils durch besondere Kuren, welche in ihnen vorgenommen wurden. Natürlich alles mit religiösem Anstrich. Daher auch die Incubation (ἐγκοίμησις)¹⁰¹⁹⁾.

Die Beiwörter, welche den Asklepios als Herren der Gesundheit bezeichnen, sind: ἰατρός¹⁰²⁰⁾, παιών¹⁰²¹⁾, κοτυλείς¹⁰²²⁾, ἀγνίτας¹⁰²³⁾ (von ἄγνος, Keuschlamm; wohl der Reinigende). In Titane, welches von dem Bruder des Helios erbaut sein sollte, errichtete — wie Paus. II. 11, 5 sqq. erzählt — Alexanor, der Enkel des Asklepios, diesem ein Asklepieion, welches theils von Andern, theils von Hülfsuchenden umwohnt wird. Innerhalb der Umzäunung ist ein alter Cypressenhain. Die Bildsäule, man konnte nicht erkennen ob von Metall oder Holz, zeigte nur Gesicht, Arme und Füße; sie war mit einem weißen wollenen Unterkleide und Oberkleide angethan. Fast ebenso war das Ansehen der Hygieia. Dem Alexanor aber opfern sie gleich einem

¹⁰¹⁷⁾ Hermann G. A. §. 14, 4.

¹⁰¹⁸⁾ Diog. Laert. IV, 24. Hundertmark de incrementis artis medicae per expositionem aegrotorum in vias publicas et templa. Lips. 1749. 4.

¹⁰¹⁹⁾ F. A. Wolf Beitrag zur Geschichte des Somnambulismus aus dem Alterthum in seinen Miscellaneis. Halae. 1802. 8. p. 382 sqq. E. P. A. Gauthier Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples chez les peuples de l'antiquité. Paris et Lyon. 1844. 8.

¹⁰²⁰⁾ Paus. II. 26, 9.

¹⁰²¹⁾ Eurip. Androm. 900.

¹⁰²²⁾ Bei Therapne, von Herakles, dem er die Wunde an der Hüftpfanne geheilt. Paus. III. 19, 7.

¹⁰²³⁾ Zu Sparta. Paus. III. 14, 7.

Heroen nach Sonnenuntergang, dem Euamerion aber wie einem Gotte. Diesen Euamerion, wenn ich recht vermuthe, nennen die Pergamener Telesphoros, die Epidaurier Akesios. Ἀκέσιος = Heiler; Τελεσφόρος = zur Reife, Vollendung bringend; Εὐαμερίων = der einen guten Tag giebt? Ἀλεξάνωρ = den Menschen helfend. Diesen asklepiadischen Dämon finden wir verhüllt und ganz klein dargestellt¹⁰²⁴), und werden dadurch an den Ἀσκλη. παῖς zu Megalopolis¹⁰²⁵) erinnert.

Die vier Hauptstätten des Asklepiosdienstes sind 1) Trikkä in Thessalien¹⁰²⁶). Von dort kam er aller Wahrscheinlichkeit nach 2) nach Epidauros, welches gerade durch seine Verehrung des Asklepios berühmt war¹⁰²⁷). — 3) Von Epidauros hatte Kos seine Bevölkerung empfangen und mit ihr seinen Asklepiosdienst. Asklepiaden, von denen Hippokrates abstammte¹⁰²⁸). — 4) Pergamos¹⁰²⁹). Man hat auf diesen Asklepiosdienst die Stelle Offenb. Joh. II, 12 sq. bezogen¹⁰³⁰). — Von hier war Galenos gebürtig.

Nach Rom wurde der Kult des Asklepios von Epidauros aus gebracht im Jahre 293, in Folge einer Pest und auf Rath der sibyllinischen Bücher¹⁰³¹).

Geopfert wurden dem Asklepios Hähne¹⁰³²), was an Apollon und Helios erinnert. — Weshalb ihm der Hund

¹⁰²⁴) s. Millin No. 103, 104.

¹⁰²⁵) Paus. VIII, 32, 5.

¹⁰²⁶) Strabo IX. 437. XIV, 647.

¹⁰²⁷) Paus. II. 26 sq. Hier ein pentaeterisches sommerliches Fest (Ἀσκληπεία) mit Wettkämpfen. Hermann G. A. §. 52, 13. Vgl. über den heutigen Zustand des Tempels Cit. b. Hermann G. A. §. 41, 15.

¹⁰²⁸) Hermann G. A. §. 67, 19.

¹⁰²⁹) Paus. III. 26, 10. Herodian. IV. 8, 3. C. I. no. 3538.

¹⁰³⁰) Vgl. Diss. von Rossalli u. Hasaeus.

¹⁰³¹) Liv. X, 47. Valer. Max. I. 8, 2.

¹⁰³²) Plat. Phaed. s. f. — Zu Athen dem Asklepios geopfert am 8. Elaphebolion = 22. März 426 = 24. März 429.

zugesellt wird, ist schwieriger zu sagen. Als Symbol des Todes, etwa im Sinne der Mythe, wonach Zeus mit seinem Blitzstrahl den Asklepios tödtete, weil er durch seine Kunst Niemand sterben liefs und selbst Todte erweckte ¹⁰³³⁾? Wahrscheinlicher indess ist auch hier der Hund als Symbol der Sonnenhitze zu fassen.

Das gewöhnlichste Attribut des Asklepios ist die Schlange. Diese ist 1) Symbol des Blitzes; 2) der zeugerischen, segenspendenden Erdkraft; 3) des sich verjüngenden Lebens. Alles Dreies hängt genau zusammen; aber nach der letzten Rücksicht scheint die Schlange dem Asklepios zugetheilt zu sein.

Abzweigungen des Asklepios sind seine Söhne *Μαχάων* und *Ποδαλείριος*. Vergl. Panofka Ueber die Heilgötter der Griechen ¹⁰³⁴⁾. Berlin 1845. 4.

Drittes Kapitel.

Die Mondgötter.

(Ueber die Eindrücke und Vorstellungen, welche der Mond erzeugt, und über das verschiedenartig gedachte Verhältniß desselben zur Sonne s. oben p. 61 sq.)

1. Σελήνη.

A. Der Name von *σέλας*, „die Glänzende.“

B. Genealogie. Selene ist Tochter des Hyperion

¹⁰³³⁾ Apollod. III. 10, 3 sq. ibq. Heyne.

¹⁰³⁴⁾ Schriften über diese, über mythische Physik, mythische Pflanzen und Thiere verzeichnet L. Choulant Bibl. medico-historica. Lips. 1842. 8. mit den Nachträgen von Rosenbaum.

(Sonne) und der Theia (Mond), Schwester des Helios¹⁰³⁵); des Hyperion und der Euryphaessa¹⁰³⁶) (Mond); des Hyperion und der Aithra¹⁰³⁷); des Helios¹⁰³⁸). Auch Kind des Zeus und der Leto¹⁰³⁹) oder des Wassergottes Pallas¹⁰⁴⁰) wird sie genannt.

C. Mythologie. Noch mehr als unter den Sonnengöttern Helios ist Selene mit ihrem Naturobjekt identisch geblieben. Das Auge der Nacht nennt sie Aeschylos¹⁰⁴¹); Pausanias sah in Elis ihr Standbild gehörrt¹⁰⁴²). Sehr schön beschreibt sie der Hom. Hymnus (XXXII); langgeflügelt, weifsarmig, schöngelockt erleuchtet sie die dunkle Luft mit ihrem goldenen Kranz. Im Okeanos badet sie den schönen Körper, schirrt die starknackigen, glänzenden Pferde¹⁰⁴³) an den Wagen und, angethan mit weilleuchtenden Kleidern, treibt sie eilig das schönmähnige Gespann¹⁰⁴⁴) vorwärts, Abends, in der Mitte des Monats, wann der grofse Kreis¹⁰⁴⁵) voll ist und die glänzendsten Strahlen von der wachsenden himmelher kommen. — Ihr mildes, wohlthuendes Licht läfst sie als die gütige (*πρόφρων*)¹⁰⁴⁶) erscheinen. Mit Zeus¹⁰⁴⁷), dem Himmelsgotte, zeugt Selene die Pandeia¹⁰⁴⁸); der Thau

¹⁰³⁵) Hesiod. Th. 371.

¹⁰³⁶) Hom. hymn. 31, 6.

¹⁰³⁷) Hygin. p. 10. Stav.

¹⁰³⁸) Sch. Eurip. Phoen. 175.

¹⁰³⁹) ibd.

¹⁰⁴⁰) Hom. hymn. in Merc. 99 sq.

¹⁰⁴¹) *πρέσβιστον ἄστρον, νυκτὸς ἀφ'θαλμός* Aesch. S. c. Th. 390.

¹⁰⁴²) *δίκερως*. Paus. VI. 24, 6.

¹⁰⁴³) Pferde oder Maulesel. Paus. V. 11, 8.

¹⁰⁴⁴) Vgl. Eurip. Phoen. 179.

¹⁰⁴⁵) *χρυστόκεκλον γέγγος* Eurip. Phoen. 176. *κύκλωψ σιλήνη*.
Parmenid. fr. 130.

¹⁰⁴⁶) Hom. hymn. XXXII, 18.

¹⁰⁴⁷) Pan und Selene. Creuzer Symb. IV, 255.

¹⁰⁴⁸) Hom. hymn. 32, 15.

ist ihr Kind¹⁰⁴⁹), und die Nemea wie auch der Nemeische Löwe sollen von ihr herrühren¹⁰⁵⁰). Bekannt ist ihr Verhältniß zu Endymion, dem Könige von Elis (!). *Ἐνδυμίων*, von *ἐνδίω*, der untertauchende, bezeichnet die untergehende Sonne; sehnsüchtig wandelt ihm in stiller Nacht Selene nach, um ihn, wenn er zur Ruhe gegangen, zu küssen. Sie zeugt mit ihm fünfzig Töchter, die deutlich genug auf die fünfzig Monate der Olympiade hinweisen¹⁰⁵¹).

Ganz identisch ist mit der Selene die *Μήνη*, welche beide Namen einer für den andern gesetzt werden. — Einen Mondgott (*ὁ Μήν*, deus Lunus) erwähnen erst sehr junge Nachrichten, und ist derselbe entweder von den Römern aufgenommen, oder, wie ich lieber glaube, aus dem Sabäismus. In beiden Fällen haben wir uns hier um so weniger mit ihm zu befassen.

2. Ἄρτεμις.

Lil. Gyrardus p. 356–382. Creuzer II, 3. Schwenck Andeutungen p. 218–229. K. O. Müller Dor. I, 371–397.

A. Name. Plato¹⁰⁵²): *διὰ τὸ ἀρτεμὲς καὶ τὸν κόσμον*. Strabo¹⁰⁵³): *ἀπὸ τοῦ ἀρτεμέας ποιεῖν*. Macrobius¹⁰⁵⁴) = „*ἀερότεμς*, hoc est aërem secans.“ — Weil Clem. Alexdr.¹⁰⁵⁵) sagt, der Name der Artemis sei phrygisch, so hat Jablonski¹⁰⁵⁶) ihn auch so erklären wollen.

¹⁰⁴⁹) Alkman. fr. 32. Bgk.

¹⁰⁵⁰) O. Müller Dor. I, 445. Vergl. Meinecke An. Alexdr. p. 84 sqq.

¹⁰⁵¹) Böckh Expl. Pind. p. 138. O. Müller Dor. I, 438.

¹⁰⁵²) Cratyl. p. 406.

¹⁰⁵³) XIV, 635.

¹⁰⁵⁴) Sat. VII, 16. p. 696. Zeun.

¹⁰⁵⁵) Strom. I. p. 384 Pott.

¹⁰⁵⁶) de ling. Lycaon. p. 60.

Andere haben den Namen aus dem Hebräischen abgeleitet (Kanne „volles Licht.“ Sickler „Feindin der Unreinheit, des Dunkels, der Unkeuschheit.“ Schelling „Zauberin.“), aus dem Aegyptischen (Hug). Schwenck Jungfrau (*μαρ- τις*), ebenso Buttman (*ἀρτεμής*, jungfräulich). Welcker¹⁰⁵⁷⁾ = *ἀρι-θέμις*. O. Müller „die Gesunde, Heile und darnach die Heil und Kraft verbreitende.“ — Pott¹⁰⁵⁸⁾ ἡ ἀέρα τέμνουσα „Luftdurchwandlerin.“

B. Genealogie. Die Eltern der Artemis sind Zeus und Leto. Cicero¹⁰⁵⁹⁾ giebt noch zwei andere Genealogien: Zeus und Persephone, Upis und Glauke. Ganz singulär hatte Aeschylus die Artemis eine Tochter der Demeter genannt¹⁰⁶⁰⁾. Darum ist auch wohl die zweite Genealogie sehr jung. Die dritte kann alt sein (Upis = *ῥοπω*; Glauke = *γλανκός*). Aber die allgemeine Genealogie ist die erste, die wie der Name auf den Mond führt.

C. Mythologie.

I. Die natürliche Artemis.

Sie ist

a) Herrin des Mondes. So faßt sie schon Aeschylus¹⁰⁶¹⁾: *ἄς* (Erinnyen) οὔτε πέμφιξ ἡλίου προσδέχεται οὔτ' ἀστερωπὸν ὄμμα *Λητώας κόρης*. Auch bezieht sich wohl hierauf der Lichterkuchen (*ἀμφιφῶν*), der ihr dargebracht wurde¹⁰⁶²⁾. Auf den Mond gehen auch die vielen

¹⁰⁵⁷⁾ Bei Schwenck p. 263 sqq.

¹⁰⁵⁸⁾ Etym. Forsch. I, 101.

¹⁰⁵⁹⁾ N. D. III, 23.

¹⁰⁶⁰⁾ Herod. II, 156. Paus. VIII, 31, 3. Doch auch *λητογένεια* S. c. Th. 148. Im Verhältniß zu Apollon heißt Artemis *ὁμόσπορος* Soph. Trach. 212.

¹⁰⁶¹⁾ fr. 209. Ahr.

¹⁰⁶²⁾ Philemon. fr. 63. p. 833. Mein.

Beinamen, welche die Lichtnatur der Artemis bezeichnen: *λυκεία*¹⁰⁶³), *λυκοᾷτις*¹⁰⁶⁴), *ἀμαρυνθία*¹⁰⁶⁵) — *ἑυσία*¹⁰⁶⁶), von *ἀμαρύνσω*, leuchten, *φωσφόρος*¹⁰⁶⁷), *σελασφόρος*¹⁰⁶⁸), *σελασία*¹⁰⁶⁹), *πυρωνία*¹⁰⁷⁰), *ἀμφίπυρος*¹⁰⁷¹), *αἰθοπία*¹⁰⁷²). Auf Delos hiefs Artemis *Ὠπῖς*, *Οὔπῖς*¹⁰⁷³) (vgl. oben den Vater der Artemis); sie ist nicht verschieden von der Opis oder Upis, der Hyperboreerin, deren oben gedacht wurde¹⁰⁷⁴). So hiefs Artemis auch zu Troizene¹⁰⁷⁵), in Lakedaimon¹⁰⁷⁶) u. a. O. Ihr zu Ehren sang man Upingen. — Der Name der andern Hyperboreerin, *Ἀργη*, die glänzende (nicht „schnelle,“ wie O. Müller übersetzt), *Ἐκαέργη*, die gewaltig glänzende, ist zugleich Name der Artemis¹⁰⁷⁷) und bezeichnet sie ebenfalls als Mondgöttin. Ob dieselbe Beziehung die Beiwörter *κναγία*¹⁰⁷⁸) (= *κνηκή*, die falbe?),

¹⁰⁶³) In Troezen. Paus. II. 31, 4. O. Müller Dor. I, 374, 229.

¹⁰⁶⁴) Paus. VIII. 36, 7.

¹⁰⁶⁵) Bei Eretria. Spanh. z. Callim. p. 305.

¹⁰⁶⁶) Paus. I. 31, 4.

¹⁰⁶⁷) Eurip. J. T. 21. Paus. IV. 31, 10. O. Müller Dor. I. 384, 3.

Vgl. Soph. O. R. 206 sq. Hesych. Cicero N. D. II, 27. Aristoph. Ran. 1358 sqq. Vgl. *ἀμφίπυρος*.

¹⁰⁶⁸) Paus. I. 31, 4.

¹⁰⁶⁹) Hesych.

¹⁰⁷⁰) Paus. VIII. 15, 9.

¹⁰⁷¹) Soph. Tr. 214.

¹⁰⁷²) Sappho. fr. 118, 3. Bgk. Steph. Byz. p. 22, 22. Hesych. I. p. 152 *Αἰθιόπαιδα*. Anth. Pal. VII, 705. O. Müller Dor. I, 384 sq. 389, 5. *Ἀρ. αἰθοπία* schon von Callimach. fr. 417 Bentl. (aus Steph. Byz.) auf den Mond gedeutet.

¹⁰⁷³) Callim. Dian. 204. ibq. Spanh. und zu in Del. 292.

¹⁰⁷⁴) Herod. IV, 35. Paus. I. 43, 4. V. 7, 8 ibq. Sylb u. Kuhn.

¹⁰⁷⁵) Sch. Apollon. I, 972.

¹⁰⁷⁶) Palaiphat. 32.

¹⁰⁷⁷) Arge = Artemis O. Müller Dor. I, 373. = Hyperboreerin Herod. IV, 35. Hekaerge = Artemis O. Müller a. a. O. u. 374, not. 5. 226. Antonin. Lib. I. (p. 202, 15 West.) = Hyperboreerin Callim. in Del. 291 ibq. Sch. Paus. I. 43, 4. V. 7, 8. Etym. M.

¹⁰⁷⁸) Paus. III. 18, 4.

κνακαλησία¹⁰⁷⁹) und κνακεῖτις¹⁰⁸⁰) haben? Ἐλλοφόνος¹⁰⁸¹) gewöhnlich als Hirschtödterin gefaßt, ist vielmehr die Lichttödterin in Bezug auf das Tageslicht. Aehnliche Beziehung drückt das Beiwort σκιᾶτις¹⁰⁸²) aus. Ἀπαγχομένη¹⁰⁸³) (die erhängte)? — Das Wandeln des Mondes gab der Artemis den Beinamen ἄγγελος¹⁰⁸⁴). Wird eine Gottheit auf Bergeshöhen verehrt, wie Ἄρτ. ἀκρία¹⁰⁸⁵), κορυφαία¹⁰⁸⁶) und ὄρεϊτις¹⁰⁸⁷), so darf man annehmen, daß sie Himmelsgöttin sei. Dies mit dem Voraufgegangenen verbunden, rechtfertigt die Beziehung der eben genannten Beinamen auf Artemis als Mondgöttin. An jene Beinamen schließt sich οὐρεσιφοῖτις¹⁰⁸⁸). Προσηύα auf Artemision im Euböia. Τηλέμαχος¹⁰⁸⁹), τρικλαρία¹⁰⁹⁰), χρυσήνιος¹⁰⁹¹), die mit goldenen Zügeln fährt, und χρυσηλάκατος¹⁰⁹²), die mit goldner Spindel, bezeichnen deutlich den Mond. —

¹⁰⁷⁹) Paus. VIII. 23, 3.

¹⁰⁸⁰) Paus. VIII, 53, 11.

¹⁰⁸¹) Callim. Dian. 190. ibq. Spanh. Etym. m. p. 331, 54.

¹⁰⁸²) Paus. VIII. 35, 5.

¹⁰⁸³) Paus. VIII. 23, 6. 7. Callim. fr. 3. s. J. Gronov. Defens. Diss. de nece Judae p. 62.

¹⁰⁸⁴) In Syracus Sch. Theocrit. II, 12. Hesych. I. p. 39 Alb.

¹⁰⁸⁵) Hesych. I, 202. Daher braucht Soph. Iphig. fr. 34 Müller (Hesych.) von ihr das Wort ἀκρουχεῖ. Hesych. erklärt es von einem Berge bei Argos, wo Artemis ein Heiligthum hatte.

¹⁰⁸⁶) Auf der Spitze des Berges Koryphon bei Epidauros. Paus. II. 28, 2. O. Müller Dor. I. 378, 4. Steph. Byz. Κορυφαῖον.

¹⁰⁸⁷) Polyb. XXXII. 25, 11. Müller Dor. I, 396. not. 9.

¹⁰⁸⁸) Cornut. cp. 34. Vgl. ζ, 103.

¹⁰⁸⁹) Lucian. Lexiph. Tom. II. p. 335.

¹⁰⁹⁰) Paus. VII. 19, 1—22, 11. Zu Patrai in Achaja, mit einem jährlichen Fest und einer παννυχίς. Das Priesterthum verwaltete eine Jungfrau, bis sie sich verheirathete. Komaitho und Melanippas. Vgl. Hermann G. A. §. 51, 34.

¹⁰⁹¹) Z, 205. Müller Dor. I. 383, 5.

¹⁰⁹²) Y, 70.

b) Der Einfluß des Mondes auf die Witterung, sein Erscheinen in thauiger Nacht, sein Emporsteigen aus dem Meere und seine Wichtigkeit für die Schiffer machte Artemis zur Herrin des Wassers. Daher *λιμναία*¹⁰⁹³), die in Sparta auch *ισσωρία* genannt wurde¹⁰⁹⁴), *λιμναῖτις*¹⁰⁹⁵), *ἐλεία*¹⁰⁹⁶), *ἐλουσία*¹⁰⁹⁷)?, *ποταμία*¹⁰⁹⁸), *ἄγγιτας*¹⁰⁹⁹), *Ἀλφειαία*¹¹⁰⁰), *Μουννχία*¹¹⁰¹), *Χησιάς*, *Ἰμβρασίη*, von einem Vorgebirge und Fluß auf Samos¹¹⁰²), *ἄκταία*¹¹⁰³), Ufer-Artemis (kann aber auch auf die Lichtnatur gehen), *αἰγίαινα*¹¹⁰⁴)?, *δελφινία*¹¹⁰⁵), *εὐρυνόμη*¹¹⁰⁶) (halb Weib, halb Fisch), *σαρωνία*¹¹⁰⁷), *θερμαία*¹¹⁰⁸).

¹⁰⁹³) Paus. II. 7, 6.

¹⁰⁹⁴) Paus. III. 14, 2. Vergl. — 25, 4. Callim. in Dian. 172. Plut. Ages. 32. Polyaen. II. 1, 14. O. Müller Dor. I, 378, not. 1.

¹⁰⁹⁵) Paus. III. 23, 10. IV, 4, 2. — 31, 3. VII. 20, 7. VIII, 53, 11. O. Müller Dor. I. 378 sq. Vgl. Revue archéol. 1845. no. X.

¹⁰⁹⁶) In Messenien Hesych. I, 1168. Wenn man nicht lieber *ἐλεία* lesen und dies mit *ἡλεία* (Strab. VIII, 350) auf die Herrin des Mondes beziehen will.

¹⁰⁹⁷) In Ephesos. Hesych. I, 1184.

¹⁰⁹⁸) O. Müller Dor. I, 379. 380, 3.

¹⁰⁹⁹) Hesych. I, 39: *Ἀγγίτας* ὄνομα ποταμοῦ. καὶ ἔστι παρὰ τὸ Παγγαῖον. ὁμοίως καὶ ἡ Ἀρτεμῖς.

¹¹⁰⁰) Paus. VI. 22, 8 sqq. Damit identisch hielten die Elier ihre *ἐλαφιαία*. Vgl. O. Müller Dor. I, 379 sqq.

¹¹⁰¹) Paus. I. 1, 4. Müller Dor. I. 384, not. 3. Pollux VI, 75. — Zu Pygela, einer Stadt mit einem Hafen unweit Ephesos: Strabo XIV, 639. Auf dem Vordertheile eines Schiffs: Münze von Magnesia in Thessalien, Denkmäler u. Forsch. 1849. no. 9, p. 91.

¹¹⁰²) Callim. Dian. 228. ibq. Spanh.

¹¹⁰³) Plut. Arat. 32.

¹¹⁰⁴) In Sparta. Paus. III. 14, 2.

¹¹⁰⁵) Pollux VIII, 119.

¹¹⁰⁶) Zu Phigalia in Arkadien. Paus. VIII. 41, 4 sq. O. Müller Dor. I, 380.

¹¹⁰⁷) Paus. II. 32, 10. Hesych. Sch. Eurip. Hipp. 1200. Spanh. zu Callim. Del. 42, p. 414 sq.

¹¹⁰⁸) ἡ τὰς πηγὰς τὰς θερμὰς ἔχει. Ael. Aristid. Tom. I. p. 321, 2. Jebb. Auf Lesbischen Inschriften hieß sie *Θερμαία*, meist mit dem

c) Herrin der Fruchtbarkeit und des Gedeihens. Diejenigen, welche für Apollon und folglich auch für seine Schwester Artemis einen rein ethischen Ursprung annehmen, müssen offenbar ins Gedränge kommen durch den Umstand, daß Artemis in den ältesten Kulte nach einer keineswegs ethischen Auffassung verehrt wird. Man könnte sagen, diese pelasgische Göttin habe ursprünglich nichts mit der dorisch-hellenischen gemein. Indefs gehören doch beide verwandten Volksstämmen an und führen ganz denselben Namen. Jene pelasgische Göttin ist aber nicht als eine Nymhengottheit zu fassen, auf welche man sie deswegen hat zurückführen wollen, weil namentlich in Arkadien, wo sie seit den ältesten Zeiten verehrt wurde, ihre Tempel und Altäre an Flüssen und Quellen, Seen, in Niederungen u. s. w. standen, sondern als eine zeugerische Naturgottheit, eine „aus dem Feuchten produzierende und Leben schaffende“¹¹⁰⁹⁾. Um gleich auf den letzten Grund zu gehen, es ist die Mondgöttin, aufgefaßt nach ihrem vorwiegenden Einfluß auf das geschlechtliche Leben der Menschen und das Zeugen der Thierwelt und der Erde.

Einen solchen Charakter hatte die aus den ältesten Zeiten stammende Aetolische (*Αἰτωλή*)¹¹¹⁰⁾ Artemis. Hier war sie *λαφρία*¹¹¹¹⁾, welche auch O. Müller für eine Getraidegöttin erklärt. Ganz dasselbe Wesen hatte die vordorische Artemis in Sparta. Hier war im Limnaion ein *ἱερόν* der Artemis

Beisatz *εὐάχοος* (Gruter MLXVI, 19.15). Ihr Fest wurde an bestimmten Tagen gefeiert (*πανήγυρις Θερμιακά*), wozu ein *πανηγυριάρχας* (Pocock. Inscr. antq. P. 1. cp. 4. 5. 6. p. 47. Corsin b. Paciaud. Monum. Pelop. Vol. I. p. 86). Vgl. Plehn p. 117.

¹¹⁰⁹⁾ O. Müller Dor. I, 380.

¹¹¹⁰⁾ Paus. X, 38, 12. O. Müller Dor. I. 381, 5. Strab. V. p. 215.

¹¹¹¹⁾ Paus. IV. 31, 7. VII. 18, 8. O. Müller l. l. u. Aegin. p. 167. Brandstätter Gesch. des Aetol. Landes. p. 7 sq. p. 42 sq.

ὄρθια¹¹¹²), deren hölzernes Bild Orest und Iphigeneia einst aus Taurica dorthin gebracht haben sollen. Als Astrabakos und Alopekos (Esel und Fuchs) das Bild in einem Strauch gefunden hatten, wurden sie alsbald wahnsinnig. Und als die Limnaten und Bewohner anderer lakonischer Orte der Artemis opferten, entstand Streit und Mord und nachher eine Krankheit, welche die übrigen hinraffte. Zur Sühne wurden Menschenopfer eingesetzt, an deren Stelle seit Lykurg Knabengeißelung trat¹¹¹³). Sie hieß auch *λυγοδέσμα*, ὅτι ἐν θάμνῳ λύγων εὐρέθη; mit diesem Lygos war auch das ganze Bild verhüllt¹¹¹⁴). Ὀρθία = erecta, steif, stramm; vergl. *Διόνυσος* ὀρθός und Hermes im Parthenon. Auch O. Müller erkennt in dieser Artemis eine Göttin der Fruchtbarkeit. Mit der ὄρθια identisch ist *Ἀρτ. ὀρθωσία*¹¹¹⁵). Derselben Natur war *Ἀρτ. φακελίτις*¹¹¹⁶), die in Reisbündeln eingehüllt. — Die *Ἰφιγένεια* ist wohl nicht verschieden von der Göttin selbst, wie sie denn sehr häufig nicht bloß mit Artemis verbunden vorkommt, sondern auch identifiziert wird¹¹¹⁷). Ihr ganzer Mythos zeigt auf den blutigen Charakter des Kultus, dem sie angehört. —

Der Artemis zu Brauron (*Βραυρωνία*)¹¹¹⁸) waren die jungen Mädchen zwischen fünf und zehn Jahren geweiht, welche während dieser Zeit Bärinnen hießen (*ἄρκτοι*). Sie

¹¹¹²) Paus. II, 24, 5. III, 16, 7—11. — 17, 1. VIII, 23, 1. O. Müller Dor. I, 385 sqq. Plut. Thes. 31, 3. Lycurg. 18.

¹¹¹³) Valcken. Adon. p. 277. L. B. 1773. Spanheim Callim. Dian. 174.

¹¹¹⁴) Paus. III, 16, 7—11. Müller Dor. I, 386.

¹¹¹⁵) Herod. IV, 87. O. Müller Dor. I, 387, 4.

¹¹¹⁶) Vgl. Schneidewin *Diana Phacelitis et Orestes apud Rheginos et Siculos*. Gotting. 1832. 8.

¹¹¹⁷) O. Müller Dor. I, 387.

¹¹¹⁸) Paus. I, 23, 7. — 33, 1. Suchier de *Diana Brauronia*. Marb. 1847. 8.

durften sich nicht eher verheirathen, als bis sie der Göttin gedient hatten (*εἰ μὴ ἀρχτεύσειε τῇ θεῷ*), und wahrscheinlich beim Abzuge der bisherigen und beim Eintreten neuer Mädchen wurde alle vier Jahre der Göttin ein großes Fest gefeiert, zugleich mit dem des Dionysos, bei welchem die kleinen Mädchen saffranfarbene Kleider trugen. Man wollte die Göttin versöhnen, weil sie einst verderbliche Hungersnoth über die Athener verhängt hatte wegen eines getödteten zahmen Bären oder eine Seuche¹¹¹⁹). Da diese Artemis Brauronia auch *Αἰθονία* hiefs (s. oben), so haben wir in ihr die Göttin des Mondes, welche Hungersnoth und Seuche, folglich auch von beiden das Gegentheil giebt, eine Göttin der Fruchtbarkeit¹¹²⁰), als welche uns schon die mit ihr identische *Ἵορθία* zu Sparta erschien, und gewiß deshalb mußten die jungen Mädchen vor ihrer Verheirathung dieser Artemis dienen, um in der Ehe gesegnet zu sein. — Was soll aber das Symbol des Bären?

Dasselbe erinnert an die bekannte Arkadische Mythe von der Kallisto, Tochter des Lykaon in Arkadien, Gefährtin der Artemis. Sie gebar von Zeus den Arkas, den Stammvater der Arkader und wird von der Göttin in eine Bärin verwandelt, und kommt als solche unter die Sterne¹¹²¹). Mit Recht bemerkt O. Müller¹¹²²), es könne unmöglich ein Spiel des Zufalls sein, daß die Göttin, der in Brauron Bärinnen dienen, eine Freundin und Begleiterin hat, welche in eine Bärin verwandelt wird. Kallisto steht zu der Artemis in demselben Verhältniß wie Iphigenia. Grade wie diese

¹¹¹⁹) Sch. Aristoph. *Lysistr.* 645. Suid. *Ἀρκτος*. Hermann G. A. §. 62, 12.

¹¹²⁰) Deshalb *Ἀρτέμιδι Βραυρωνίᾳ θύεται αἰεὶ*. Hesych. I. p. 761.

¹¹²¹) Hesiod. fr. 182. Mcksch. Apollod. III. 8, 2. Pausan. I. 25, 1. VIII. 3, 6.

¹¹²²) Prolegg. p. 73 sqq.

Gräber bei den Heiligthümern der Artemis hatte, so war ein Grab der Kallisto bei Trikolonoi (nördlich von Megalopolis). Es war ein großer Hügel, auf dem sich ein *ἱερόν Ἀρτέμιδος ἐπὶ κλησὶν Καλλίστης* befand ¹¹²³). Zu Athen gab es eine *Ἀρτ. Καλλίστη* ¹¹²⁴). Was neulich von Jakob ¹¹²⁵) gegen O. Müller eingewandt ist, verdient keine Beachtung, und beruht auf Unkenntniß mythologischer Verhältnisse. Wenn so aus dem Beinamen einer Gottheit sich eine neue gebildet, so gewinnt sie Selbständigkeit für sich und kann freilich nicht ohne Weiteres statt jener gesetzt werden. Eine solche Identität hat O. Müller auch gar nicht behauptet, sondern nur, daß der Mythos von der Kallisto Spuren enthält, welche auf Artemis führen und zu dem Schlusse berechtigen, daß „*Καλλιστώ* nichts anderes ist, als die Göttin und ihr heiliges Thier in einen Begriff zusammengefaßt.“ Um auf die Bärin zurückzukommen, so sagt O. Müller, daß der Artemis, weil der alte Arkader sie als eine Göttin gedacht habe, welche die Jungen des Wildes, wie das Menschenkind, trinkt und erzieht und gedeihen läßt, der Bär heilig gewesen sei als eins der kräftigsten — also von der Göttin besonders berücksichtigten — Geschöpfe der Natur. — Diesen Grund könnte man gelten lassen, wenn nicht der uralte Mythos von Kallisto auf astronomische Verhältnisse hinwies, was unberücksichtigt gelassen zu haben schon Creuzer ¹¹²⁶) an O. Müller tadelt, obgleich er selbst eine sehr wunderliche Ansicht hat. Der große Bär, den man seit den ältesten Zeiten (Homer) als solchen am Himmel kannte, konnte sehr wohl dem poetischen

¹¹²³) Paus. VIII. 35, 8.

¹¹²⁴) Paus. I. 29, 2 (der sich auf Sappho beruft).

¹¹²⁵) Ueber die Behandlung der gr. Myth. Berlin. 1848. p. 55—63.

¹¹²⁶) Symb. IV, 710 sqq.

Beschauer des Himmels als Begleiter und Diener des Mondes erscheinen. — So erst, glaube ich, ist der Bär der Artemis heilig, Kallisto in eine Bärin verwandelt worden, und hießen die jungen Mädchen in Brauron Bärinnen. — Was soll aber die Herkunft der Artemis ὄρθια aus Taurien ¹¹²⁷⁾ bedeuten? Wenn man bedenkt, daß Artemis als ταυροπόλος ¹¹²⁸⁾ verehrt wurde und bei Sophokles ¹¹²⁹⁾ der Wahnsinn des Aias von ihr hergeleitet wird; daß auch nach Brauron in Attika Iphigenie das Bild dieser Artemis gebracht haben soll ¹¹³⁰⁾, desgleichen nach Lemnos: so dünkt mich hat es wenig gegen sich anzunehmen, daß dies Taurien ursprünglich nur, wie das Hyperboreerland, im Mythos existierte und erst später auf wirkliche Lokale übertragen wurde (vgl. Lykien). Je mehr die Menschenopfer in den griechischen Kulte sich verloren und einem gesitteteren Dienste wichen, um so mehr mußte man geneigt werden, jene wüsteren Kulte als aus der Fremde stammend zu betrachten; und nachdem man sich an der Südküste des schwarzen Meeres angesiedelt und dort eine Göttin kennen gelernt hatte, die der Artemis sehr ähnlich war und mit Menschenopfern verehrt wurde, glaubte man, daß dies das Taurien sei, in welches Artemis die Iphigenie entrückt, wo der wahnsinnige Orest seine Schwester wiedergefunden und von wo er sie und das Bild der Göttin nach Hellas gebracht hätte.

Das Gemeinschaftliche in den Mythen dieser Ἀρτ. ταυροπόλος ist Wahnsinn und Menschenopfer. Man sieht

¹¹²⁷⁾ Vgl. Meyen De Diana Taurica et Anaitide. Berol. 1835. 8.

¹¹²⁸⁾ O. Müller Dor. I, 391. Philol. I, 2. p. 350.

¹¹²⁹⁾ Aj. 172.

¹¹³⁰⁾ Vgl. Suchier a. a. O. und über die Menschenopfer der Brauronischen Artemis de vict. hum. ap. Gr. P. I. cp. 2.

auf den ersten Blick nicht recht, wie dies beides Bezug auf eine Göttin der Fruchtbarkeit haben könne, als welche wir die *Ἀρτ. ὀρθία* gedeutet haben. Ueber das Menschenopfer kommt man wohl leichter hinweg, wenn man sich erinnert, daß dasselbe nicht bloß in den ältesten Zeiten allgemein verbreitet war, sondern namentlich auch in den Kulturen vorkam, die eben Bezug auf Fruchtbarkeit haben, z. B. bei Kronos, Zeus, Apollon (Thargelien) u. A. Grade da, wo die Gottheit sich dem Menschen am freigiebigsten zeigt, rührt sie ihn am meisten und erweckt in ihm ein Gefühl der Dankbarkeit, welchem er nur glaubt genugthun zu können, indem er sich selbst der Gottheit als Göttergabe opfert. Schwieriger erklärt sich der Wahnsinn. Ich weiß ihn auch nur so weit zu erklären, als ich nachweise, daß er auch anderweitig in Kulturen vorkommt, die sich auf Fruchtbarkeit beziehen. So werden die Töchter des Kekrops wahnsinnig, als sie die Kiste öffnen, in welcher Erichthonios verborgen ist, s. unten Athene; Dionysos; Hera macht die in eine Kuh verwandelte Io rasend. Deshalb ist jedoch Artemis nicht als Erdgöttin zu fassen. Sie ist die Gedeihen, Fruchtbarkeit, Wohlsein schaffende Mondgöttin, die als solche eben auch von allem das Gegentheil schicken und verhängen kann. Mondsüchtige hießen *σεληνόβλητοι* und *ἀρτεμιδόβλητοι*¹¹³¹⁾. —

Auch *Ἀρτ. καρῦτις* zu Karyai in Lakonien, an deren jährlichem Feste Jungfrauen Reigentänze hielten, hat Beziehung auf Fruchtbarkeit im Menschenleben¹¹³²⁾. —

Als den Thieren Gedeihen gebend bezeichnen die Göttin

¹¹³¹⁾ Macrob. Sat. I, 17. p. 296. Zeun.

¹¹³²⁾ Paus. III, 10, 7. Barth zu Stat. Theb. IV, 225. Tom. II. p. 978. O. Müller Dor. I, 377. not. 11. Von jenen Tänzen der Name der Karyatiden genannten stützenden Bildsäulen. S. Müller a. a. O.

die Beinamen: *ἐλαφία*¹¹³³), *ἐλαφιαία*¹¹³⁴), *ἵππικη*¹¹³⁵), *ἵπποσώα*¹¹³⁶), *εὐρίππα*¹¹³⁷).

2. Die ethische Artemis.

a) Keusch: *ἄγνή*¹¹³⁸), *παρθένος αἰδοίη*¹¹³⁹), *αἰὲν ἄδμήτας*¹¹⁴⁰). Daher bestraft sie die Unkeuschen (Kallisto, s. oben; Actaion, der die Artemis nackend im Bade sah und ihr Gewalt anthun wollte, ward, in einen Hirsch verwandelt, von seinen Hunden zerrissen)¹¹⁴¹). Schön: *καλλίστη*¹¹⁴²), *ἀρίστη*¹¹⁴³). Homer¹¹⁴⁴) schildert sie als eine schöne, blühende, kräftige Jungfrau, schlank und schön gewachsen. Milde: *εὐάκοος*¹¹⁴⁵). Mächtig: *μεγάλη*¹¹⁴⁶), *ἐκάτα*¹¹⁴⁷). Wie der Mond aufser seinem Glanze so viel Sinniges, Nachdenkliches hat, so ist Artemis klug: *ἀριστοβούλη*¹¹⁴⁸); von prophetischem Charakter finden sich jedoch nur geringe Spuren¹¹⁴⁹), die vielleicht in einer Uebertragung von Apollon auf Artemis ihren Ursprung haben.

¹¹³³) Strabo VIII, p. 528.

¹¹³⁴) In Elis. Paus. VI. 22, 10 sq. O. Müller I, 382, 3.

¹¹³⁵) Schol. Pind. Nem. I, 1.

¹¹³⁶) Pind. Ol. III, 26. O. Müller Dor. I, 383, 5.

¹¹³⁷) Paus. VIII, 14, 5. Bei Pheneos in Arkadien, weil Odysseus dort seine Pferde wiederfand. O. Müller I, 380, 3. 383, 5.

¹¹³⁸) Aesch. Agam. 135.

¹¹³⁹) σ, 202. Vgl. Hom. h. 27, 2.

¹¹⁴⁰) Soph. Electr. 1239.

¹¹⁴¹) Stat. Theb. II, 198.

¹¹⁴²) Paus. I, 29, 2. VIII, 35, 8. O. Müller Dor. I, 376, 391.

¹¹⁴³) Paus. I. I.

¹¹⁴⁴) ζ, 102 sqq.

¹¹⁴⁵) C. J. 2566. Vgl. *Θερμαία* p. 291 f.

¹¹⁴⁶) Callim. Pall. 110.

¹¹⁴⁷) Aesch. Suppl. 676.

¹¹⁴⁸) Zu Athen, mit einem Tempel, den Themistocles ihr gebaut hatte. Plut. Themist. 22.

¹¹⁴⁹) Vgl. O. Müller Dor. I, 375.

b) Schützerin: ἐπίσκοπος¹¹⁵⁰), προθυραία¹¹⁵¹), προ-
 πυλαία¹¹⁵²), προστατηρία¹¹⁵³), στροφαία¹¹⁵⁴), ἡγεμόνη¹¹⁵⁵),
 ἐνοδία¹¹⁵⁶), εὐπορία¹¹⁵⁷), ἀστρατεία¹¹⁵⁸), ἀγοραία¹¹⁵⁹) γαϊάο-
 χος¹¹⁶⁰), κληδοῦχος¹¹⁶¹), πατρῷα¹¹⁶²), ἐλευθέρα¹¹⁶³). —
 Jägerin. Diese Vorstellung beruht auf denselben natür-
 lichen Anlässen wie die, welche dem Apollon Pfeil und
 Bogen gaben. Auch Artemis ist damit ausgerüstet und in
 weiterer Ausbildung dieser Vorstellung zu einer Jungfrau
 geworden, welche auf waldigen Höhen streifend der Jagd
 pflegt. Ἀγροτέρα¹¹⁶⁴), ἄγρα¹¹⁶⁵), ἀγραία¹¹⁶⁶), ἰοχέαιρα¹¹⁶⁷)

¹¹⁵⁰) In Elis, wo ihr Tempel bezeichnend Aristarcheion genannt wurde. Plut. Q. Gr. 47.

¹¹⁵¹) Spanh. Callim. Dian. 38. O. Müller Dor I, 374, 10.

¹¹⁵²) Pausan. I, 38, 6. Spanh. Callim. l. l. O. Müller l. l.

¹¹⁵³) Aesch. S. c. Th. 449.

¹¹⁵⁴) Athen. VI b. p. 259.

¹¹⁵⁵) Mit Fackeln Paus. VIII, 36, 10. Antonin. Lib. 4. Hesych. s. v.

¹¹⁵⁶) Hesych. Vielleicht auch nach Verschmelzung der Art. u. Hekate von dieser auf jene übertragen, und dann in anderem Sinne zu nehmen.

¹¹⁵⁷) In Rhodos. Hesych. I, 1251. Spanh. z. Callim. p. 155.

¹¹⁵⁸) In Laconica. Paus. III, 25, 3. Von dem Stillstand, den sie dem Heere der Amazonen gebot.

¹¹⁵⁹) Paus. V, 15, 4.

¹¹⁶⁰) Soph. O. R. 160, d. h. πολιοῦχος. Schol. l. l: tutrix hujus terrae, i. e. Boeotiae. Vgl. Ζεὺς γαϊάοχος.

¹¹⁶¹) Eurip. J. T. 131 ibq. Markld.

¹¹⁶²) Paus. II, 9, 6.

¹¹⁶³) Artemid. On. II, 35. p. 125. Dafür wollte Rigalt. Ἐλευθῶ schreiben, Böttiger Kl. Schr. I, 65, not. ** Ἐλεύθουσα.

¹¹⁶⁴) Schon bei Homer: φ, 471. Paus. I, 19, 6. — 41, 3. V, 15, 8. VII, 26, 3—11. VIII, 32, 4. Pollux VIII, 91. Hesych. I. p. 70: Ἀγροτέρα ὄρεϊαν τὴν Ἀρτεμιν. S. Hemsterh. zu Pollux p. 982. Artemid. Oneir. II, 35, p. 203. Reisk. Arrian. de venat. 35. Antonin. Lib. IV. Ihr wurde zu Athen am 6. Boedr. = 23. Septbr. 427, 28. Aug. 430 ein Opfer von 500 Ziegen dargebracht, Herm. §. 56, 4.

¹¹⁶⁵) Ruhnken z. Tim. p. 222 sq.

¹¹⁶⁶) ibd.

¹¹⁶⁷) E, 53. Z, 428.

ἐλαφηβόλος ¹¹⁶⁸), θηροφόνη ¹¹⁶⁹), καπροφάγος ¹¹⁷⁰), κελαιδινή ¹¹⁷¹).

c) Herrin des Gedeihens. Der Artemis Πειθού errichtete Hypermnestra einen Tempel aus Dankbarkeit für die Freisprechung von der Anklage, welche ihr Vater wegen der Schonung des Lynkeus über sie verhängt hatte ¹¹⁷²). Ὑμνία ¹¹⁷³), die Hochzeitliche, wurde von allen Arkadiern verehrt. Der Art. Εὐκλεία in Theben war, wie Plutarch ¹¹⁷⁴), berichtet, παρὰ πᾶσαν ἀγορὰν ein Altar geweiht, auf welchem die Brautleute vor der Hochzeit opferten. In Troizen weihten die Bräute dem der Artemis innig befreundeten Hippolytos ihr Haar ¹¹⁷⁵). Dies erinnert an die Erzählung Herodot's ¹¹⁷⁶), nach welcher die delischen Jungfrauen vor der Hochzeit eine Locke abschnitten und sie um eine Spindel gewickelt auf das Grabmal der Hyperboreerinnen legten, welches links vom Eingange des Artemistempels sich befand. Natürlich standen ihnen die Jünglinge nicht nach, die gleichfalls ihr Haar, um eine Pflanze gewickelt, auf jenem Grabmale niederlegten. Λοχεία ¹¹⁷⁷), Wochenbetterin, Hebamme.

¹¹⁶⁸) Soph. Tr. 214. Archäol. Zeit. 1847, no. 5.

¹¹⁶⁹) Theogn. 11.

¹¹⁷⁰) Hesych. s. v. O. Müller Dor. I, 391, 1.

¹¹⁷¹) Φ, 511.

¹¹⁷²) Paus. II, 21, 1.

¹¹⁷³) Ihr Tempel zwischen Orchomenos und Mantinea Paus. VIII, 5, 11. Vgl. — 13, 1, 5. O. Müller Dor. I, 376. E. Braun Artemis Hymnia. Rom 1842. fol.

¹¹⁷⁴) Aristid. cp. 20. Vgl. Becker Charicl. II, 458. Paus. IX, 17, 1. Sch. Soph. O. R. 161. Zu Athen Paus. I, 14, 5. Fest Εὐκλεία zu Corinth Xenoph. Hellen. IV, 4, 2.

¹¹⁷⁵) Lucian de dea Syr. fin. Dies wird allgemeine Sitte gewesen sein Pollux III, 38.

¹¹⁷⁶) IV, 34.

¹¹⁷⁷) Plut. Symp. III, 10. p. 152. Spanh. zu Callim. Dian. 23, p. 186 sq. Höck Kreta II, 174. Vgl. Aesch. Suppl. 676: Ἀρτεμιν δ' ἐκάταν γυναικῶν λόχους ἐφορεύειν.

Λυσιζωνος ¹¹⁷⁸⁾, entweder weil sie den jungfräulichen Gürtel löset, oder weil ihr die Erstgebärenden den Gürtel weihten. Geburtsgöttin war auch Artemis *Χιτώνη* ¹¹⁷⁹⁾ — *ία* ¹¹⁸⁰⁾, *κιθωνέα* ¹¹⁸¹⁾. Wie sie den Müttern Beistand leistet, so nimmt Artemis auch die Kinder unter ihre Obhut: *κορυθαλλία* ¹¹⁸²⁾, bei deren Tempel an dem Ammenfest *Τιτηνίδια* eine Knabenlustration stattfand, *κουροτρόφος* ¹¹⁸³⁾, *παιδοτρόφος* ¹¹⁸⁴⁾, *φιλομεῖραξ* ¹¹⁸⁵⁾. — Diese Herrin des Gedeihens steigert sich zu einer Göttin, in deren Hand Gesundheit und Wohlergehen, Krankheit und Tod liegt. So heilt Artemis den verwundeten Aineias ¹¹⁸⁶⁾; sie sendet Seuchen und Wahnsinn (s. oben), heilt ihn aber auch: *ήμερασία* ¹¹⁸⁷⁾. Sie wendet die *κακὰς κῆρας* ab ¹¹⁸⁸⁾. Mit ihrem Bogen tödtet sie die Menschen, namentlich die Frauen ¹¹⁸⁹⁾. Auf Lemnos gab es eine Art Röthel (*μύλτος Ἀημνία*), von dem man glaubte, daß er gegen Gift, Blutung, Diarrhöe u. A. gut sei. Davon *σφραγίδες* mit dem Bilde

¹¹⁷⁸⁾ In Athen verehrt Sch. Apollon I, 288. — Schläeger de Diana *λυσιζώνη*. Hamburg 1735. 4.

¹¹⁷⁹⁾ Steph. Byz.

¹¹⁸⁰⁾ Mein. Exercit. in Athen. Sp. I, 45. O. Müller Dor. I, 385, 3. Callim. Jov. 77 ibq. Sch. in Dian. 225.

¹¹⁸¹⁾ Hesych. s. v.

¹¹⁸²⁾ Athen IV. p. 139. O. Müller Dor. I, 383. Hermann G. A. §. 53, 24.

¹¹⁸³⁾ Orph. h. 35, 8. v, 71. O. Müller l. l.

¹¹⁸⁴⁾ Paus. IV, 34, 6.

¹¹⁸⁵⁾ Paus. VI, 23, 8. O. Müller l. l.

¹¹⁸⁶⁾ E, 447 sq.

¹¹⁸⁷⁾ Paus. VIII, 18, 8. Müller Dor. I, 379. S. Dind. Paus. Praef. p. V sq.

¹¹⁸⁸⁾ Theognis 13.

¹¹⁸⁹⁾ σ, 201, u. ö. bei Homer.

der Artemis ¹¹⁹⁰). *Σώτειρα* ¹¹⁹¹), *οὐλία* ¹¹⁹²), *ἀπαγχομένη* ¹¹⁹³) (die erhängte), *κονδυλεῖτις* ¹¹⁹⁴).

3. Mischgestalten.

a) *Βριτόμαρτις* auf Kreta. O. Müller Aegin. p. 163 sqq. Höck Kreta II, 158—180. Ueber den Namen vergl. Höck I, 146. II, 162 sq. Gewöhnlich wird er „süsse Jungfrau“ übersetzt, was durchaus passend ist. — Bei Antonin. Lib. 40 in Asien geboren, von da nach Argos — Kephallenia (*Λαφρία*) — Kreta (*Δίκτυννα*) — Aigina (*Ἀφαία*, *Ἀφάη*). Zusammenhang zwischen diesen Lokalen zeigt auch Herod. III, 59. Doch ist die Frage, ob die Göttin nicht vielmehr aus dem westlichen Griechenland (Kephallenien) nach Kreta gekommen ist. — *Λαφρία* s. p. 292. *Δίκτυννα* s. den Kretensischen Zeus p. 188. *Δίκτ.* in Sparta Pausan. II, 30, 3. Antikyra Pausan. X. 36, 5. Plut. de solert. anim. cp. 36. p. 984 A: καὶ μὲν Ἀρτέμιδος γε Δικτύνης Δελφίνου τ' Ἀπόλλωνος ἱερὰ καὶ βωμοὶ παρὰ πολλοῖς Ἑλλήνων εἰσίν.

b) *Φεραῖα*. Gewöhnlich „Göttin von Pherai in Thesalien.“ Zu Sikyon Pausan. II, 10, 7. Argos Pausan. II, 23, 5. Athen Pausan. I. I. Hesych. II. p. 1499: *Φερεὰ* (*Φεραῖα*) Ἀθήνησι ξενικὴ θεός. O. Müller Dor. I, 384, not. 3. Diese Göttin wird für Artemis, Hekate (Tzet. Lycoph. 1180), selbst Persephone gehalten. Also der Mond nach seiner schrecklichen, finsternen, furchtbaren Natur aufgefaßt. Vgl. Schneidewin Philol. I, 2. p. 384 sq.

¹¹⁹⁰) Geoffroi Matière medicinale I, 2. p. 109 sqq. Rhode R. Lemn. p. 19 sqq.

¹¹⁹¹) Paus. I, 40, 2 u. ö. Mitscherlich De Diana Sospita. Gotting. 1821. Müller Dor. I, 384. Schwenck M. Sk. 188 sq.

¹¹⁹²) Pherekyd. fr. Sturz p. 198.

¹¹⁹³) Paus. VIII. 23, 6 sq.

¹¹⁹⁴) Paus. I. I.

c) *Βενδῖς*, eine thrakische Göttin, die Ol. 87, 3 (429) in Athen eingeführt wurde (s. K. Fr. Hermann de reipubl. Plat. temp. Marb. 1839. 4. p. 12 sqq.). Fest der *Βενδίδεια* oder — *δεα* (C. J. no. 157) am 20. Thargelion = 3. Juni 429 = 1. Juni 426. s. Bergk de reliq. com. p. 76 sqq. Intpp. zu Plat. Repl. I, p. 354 A. Creuzer Symb. II, 530.

d) *Ἐφεσία*. J. Nic. Scholin De Diana Ephesia ad Act. XIX, 34, Witteb. 1687 (im Thes. Theol. Philol. Amstelod. 1702. Tom. II, p. 491). Menetreius Dianae Ephesiae statua symbolica, Rom. 1688 (in Gronov. Thes. VII, 357). Sixtus Aspach. Hafn. 1694. Israel Nessel. Aboae 1708. Joh. Christ. Polck Lips. 1718. Caylus Mém. de l'Ac. Tom. XX. 36. v. Meyer über die Vorstellung der Diana von Ephesus (Bibl. d. alten Litt. u. Kunst. St. X. Gött. 1793). Guhl Ephesiaca. Berol. 1843. 8. Die Stadt, von Arkadiern und athen. Joniern gegründet, hat den Namen von der Göttin. Vgl. oben *Ἀφαία*, *Ἀπόλλων ἀφήτωρ*. Die aus Arkadien hinübergebrachte Göttin, schon im Mutterlande mit entschiedener Richtung auf Fruchtbarkeit, wurde hier unter einem üppigeren Klima und üppigeren Völkern zu jener hundertbrüstigen Nährmutter, die als solche einen sehr grellen Kontrast zu der keuschen, jungfräulichen Artemis bildet, welche die Dorier und die übrigen Hellenen des Festlandes verehrten. Millin 30, 108. 32, 102. vgl. mit 34, 115. Wahrscheinlich ein Kybelekult mit der Artemis verschmolzen. Stühr II, 240 sqq. Später hatte diese ephesische Artemis sehr weite Verbreitung. Ebenso scheinen die Amazonen, welche mehrfach als Gründerinnen vorderasiatischer Städte, namentlich auch von Ephesus genannt werden, auf eine große in Vorderasien verehrte Naturgöttin hinzuweisen, in deren Tempeln Hierodulen. O. Müller Dor. I, 392 sqq. Doch erklären sich nicht alle Amazonensagen hieraus, s. Völcker Myth. Geogr. p. 216 sqq. — Ueber das große

Fest der Artemis zu Ephesus s. Hermann G. A. §. 66, 4. — *Πρωτοθρονία* Paus. X, 38, 6. Vgl. O. Müller Dor. I, 393.

e) *Περγαία*. O. Müller Dor. I, 396. Diogen. V, 6. p. 250 Leutsch. Creuzer II, 582. Spanh. zu Callim. Dian. p. 303 sq.

f) *Λευκοφρύνη* — *φρυγήνη* zu Magnesia am Maian-dros: Pausan. I, 26, 4. III, 18, 9. Xenoph. Hell. III. 2, 19. vgl. Buttman Mythol. II, 133 sqq. Ueber ihren Tempel Raoul Rochette Considerations archéologiques sur le temple de Diane Leucophryne récemment decouvert à Magnésie du Méandre. Paris 1845, 4. 24 S. (Journ. d. Sav. 1845. Octbr. u. Novbr.) mit der Recens. von Rofs Hellenica. Halle 1846. Bd. I, 1. p. 40—58. An einem süßen warmen Teiche. Der Ephes. ähnlich (Millin 30, 112). Ihr war der Büffel heilig. O. Müller Dor. I, 396.

g) *Ἀναιτίτις* Paus. III, 16, 8. Meyen de Diana Tau-rica et Anaitide. Berol. 1835. 8. Stuhr II, 246 sqq.

h) *Κινδυάς* Polyb. XVI, 12, 3.

i) *Ἀδράστεια* Harpokr. *Ἄδρ.* Wie Apollon Rächer, so geht Artemis in die Adrasteia über. Vergl. Claussen Q. Herod. p. 40 sq.

k) *Μυσία*, zu Therapne. Paus. III, 20, 9. u. A.

3. Ἐκάτη.

J. H. Vofs Myth. Br. Bd. III, 190—214. Fr. Weis-gerber Observ. ad Theocriti pharmaceutriam. Freiburg 1828. 8. Welcker Ann. dell' Inst. arch. Tom. II, 65—81. F. A. Werner de aetate sacri Hecates cultus apud Graecos. Straubing. 1836. 4. P. v. Köppen Die drei-gestaltete Hekate und ihre Rolle in den Mysterien. Wien. 1823. 4.

A. Der Name ist sehr verschieden erklärt worden. Vofs „die Entfernende, Fluchabwendende.“ Gewöhnlich die

weitschiefsende. Aber da wird das eigentlich Bestimmende erst hineingelegt. Was mich die Mythologie der Hekate lehrt, dafs sie die furchtbare, gewaltige, unheimliche Mondgöttin ist, das mufs auch in ihrem Namen liegen. Ich weifs dazu nicht die Etymologie, aber ich zweifle nicht, dafs die Sprachforschung die Hekate als die „gewaltige, schreckliche“ erkennen wird. Ich denke an *ἔκχι* (*Ἐρμείας, Ἀπόλλωνος, Αἰὼς ἔκχι*)¹¹⁹⁵), bei Dorischen und Attischen Dichtern *ἔκατι*. Dies kommt von Scr. *√ναε* (desiderare, optare)¹¹⁹⁶). Dieser Ableitung würde meine Auffassung noch nicht widersprechen; auch wäre sie nicht nach der Analogie von *lucus a non lucendo* gebildet, sondern nach der in der Mythologie ganz gebräuchlichen euphemistischen Benennung. Vergl. *Βριμὴ* die Gewaltige, wie Hekate zu Pherai hiefs; *Ἀρτεμις Ἰφιδέχεια* = *Ἐκάτη*¹¹⁹⁷).

B. Genealogie. Als Eltern der Hekate werden genannt: Perses und Asterie¹¹⁹⁸); Zeus mit Demeter¹¹⁹⁹), mit Hera¹²⁰⁰), mit Pheraia, der Tochter des Aiolos¹²⁰¹), mit Leto¹²⁰²), mit Asterie¹²⁰³); Tartaros¹²⁰⁴); Tartaros und Nyx¹²⁰⁵); Aristaios, Sohn des Paion¹²⁰⁶).

¹¹⁹⁵) o, 319. τ, 86. υ, 42.

¹¹⁹⁶) Longard de digammo. p. 22.

¹¹⁹⁷) Hesiod. bei Paus. I. 43, 1. (fr. 114 Mcksch.)

¹¹⁹⁸) Hesiod. Th. 409 sqq. Apollod. I. 2, 4. *Ἠερσηίς* Apollon. Rh. III, 467. 478.

¹¹⁹⁹) Sch. Theocr. II, 12. Sch. Apollon. III, 467.

¹²⁰⁰) Schol. Theocr. II, 12.

¹²⁰¹) Tzet. Lyc. 1175. Sch. Theocr. II, 36.

¹²⁰²) Procl. z. Plat. Crat. p. 112.

¹²⁰³) Musaios bei Sch. Apollon. III, 467.

¹²⁰⁴) Orph. Arg. 975.

¹²⁰⁵) Bacchylid. bei Schol. Apollon. III, 467 (fr. 38 Bgk.).

¹²⁰⁶) Pherekyd. b. Sch. Apollon. I. I. (fr. 32 St.).

C. Mythologie.

1. Die natürliche Hekate.

Sie ist Herrin des Mondes. Daher *φωσφόρος*¹²⁰⁷), *δαδοῖχος*¹²⁰⁸), *ὑπολάμπειρα*¹²⁰⁹). Aufser Helios gewahrt nur sie den Raub der Persephone durch Hades¹²¹⁰). Sie wird mit Artemis identifiziert¹²¹¹), welche selbst einige Mal *ἐκάτη* heisst¹²¹²), wie denn ihr Bruder Apollon auch *Ἐκατος* genannt wird. Und wie diesem die *Ἐκατόννησοι* bei Lesbos geweiht waren¹²¹³), so hiefs die kleine Insel bei Delos (!) *Ἐκάτης νῆσος*¹²¹⁴). Auf nichts anders als auf die dreifache Gestalt¹²¹⁵) des Mondes können auch die Beiwörter *τρίμορφος*¹²¹⁶), *τρισοκέφαλος*¹²¹⁷), *τριπρόσωπος*¹²¹⁸), *τριαύχη*¹²¹⁹) gedeutet werden.

2. Die ethische Hekate.

Schrecklich: *δασπληγίς*¹²²⁰), *ἄφρατος*¹²²¹), *βρι-*

¹²⁰⁷) Eustath. ad Dion. P. v. 143.

¹²⁰⁸) *Σέλας ἐν χεῖρεσσιν ἔχουσα* erscheint sie Hom. h. Cer. 52. Vgl. Bacchylides l. l. *Ἐκάτα, δαδοφόρου Νυκτὸς μεγαλοκόλου θύγα-τερ*. Ueber *Ἐ. δαδ.* vgl. Spanh. z. Callim. Dian. 11 und Muncker z. Antonin. Lib. 29.

¹²⁰⁹) In Milet. Hesych. II, 1472.

¹²¹⁰) Hom. h. Cer. 24 sqq. So neben Helios auch bei Soph. fr. 424 (Sch. Apollon. III, 1214).

¹²¹¹) Eratosthenes b. Steph. Byz. p. 22, 24.

¹²¹²) Aesch. Suppl. 676.

¹²¹³) Strab. XIII, 618.

¹²¹⁴) Athen. XIV, 645 B.

¹²¹⁵) Wohl mit Anspielung auf die Dreizahl ist die *τρίγλα* (Seebarbe) der Hekate geweiht, O. Müller Kl. Schr. I, 459.

¹²¹⁶) Tzetz. Lycophr. 1176.

¹²¹⁷) Orph. Argon. 974.

¹²¹⁸) Athen. VI, 325 d.

¹²¹⁹) Tzetz. Lycophr. 1186.

¹²²⁰) Theocr. II, 14.

¹²²¹) Hesych.

μῶ¹²²²). Schützerin: deshalb standen ihre Bilder (Ἑκαταῖα)¹²²³) vor den Thüren¹²²⁴); von diesen Bildern holte man sich Orakel¹²²⁵). Φύλαξ¹²²⁶), πρόφυλα¹²²⁷); in Athen war sie ἐπιπυργιδία¹²²⁸), Burgbeschützerin. Ἐπωπίς¹²²⁹).

Herrin des Zaubers („Mondbeglänzte Zaubernacht.“ Tieck), wie sie auch die Zauberei erfunden hat¹²³⁰). Herrin der Gespenster. Sie hauset auf Kreuzwegen, wandelt über Gräber und schwarzes Blut¹²³¹); bei Nachtzeit schwärmt sie umher mit den Geistern und die Hunde wittern ihre Nähe¹²³²). Daher εἰνοδία¹²³³), τριοδίτις¹²³⁴), νυκτιπόλος¹²³⁵), τυμβιδία¹²³⁶). Auch Herrscherin über die Schatten in der Unterwelt ist sie: χθονία¹²³⁷), νεκρέων πρύτανις¹²³⁸). Hekate sendet auch die Gespenster¹²³⁹) (ἑκαταῖα¹²⁴⁰), ἀν-

¹²²²) Apollon. Rh. III, 1211, 861 sq. Tzetz. Lyc. 1176.

¹²²³) Lobeck. Agl. II, 1336 sq.

¹²²⁴) Aesch. fr. 407 Ahr. Aristoph. Vesp. 800. Eurip. Med. 396.

¹²²⁵) Lobeck Agl. II, 1337.

¹²²⁶) Sch. Theocr. II, 12. Vgl. Hesych. Φυλάδα ἢ Ἐκάτη, wo mit Lobeck Agl. I, 545. not. [e]. Φυλάα oder Φυλακά zu schreiben ist.

¹²²⁷) Hesych.

¹²²⁸) Paus. II, 30, 2.

¹²²⁹) Tzetz. Lycophr. 1176.

¹²³⁰) Sch. Apollon. IV, 1020. Vgl. Apollon. Rh. III, 529 sqq. 478. 738 u. ö. Theocr. Id. II, 14 sqq.

¹²³¹) Theocr. II, 13.

¹²³²) Theocr. II, 12: τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι. 35: τὰὶ κύνες ἄμμιν ἀνὰ πτόλιν ὠρῶνται· ἃ θεὸς ἐν τριόδοισι. Virgil. Aen. VI, 257 ibq. Heyn. Wunderlich z. Tibull. I, 2, 54.

¹²³³) Eurip. Hel. 570. Hermann G. A. §. 15, 14.

¹²³⁴) Hermann G. A. §. 15, 15, der davon auch die Dreigestalt herleitet.

¹²³⁵) Apollon. Rh. IV, 829.

¹²³⁶) Orph. hymn. in Hec. 47, in Tych. 5.

¹²³⁷) Theocrit. II, 12.

¹²³⁸) Schol. Theocr. II, 12, 20.

¹²³⁹) Eurip. Hel. 569.

¹²⁴⁰) Sch. Apollon. III, 861. Vgl. Tzetz. Lyc. 1176. 1184.

ταῖα¹²⁴¹⁾, davon Hekate ἀνταῖα¹²⁴²⁾, weil sie dergleichen sendet (ἐπιπέμπει) oder kommt selbst als Gespenst¹²⁴³⁾. Daher die Ἐμποισα bald für ein Gespenst der Hekate gilt, bald für Hekate selbst¹²⁴⁴⁾. Diese Empusa hat ein ehernes und ein Mist- oder Eselsbein, nimmt allerlei Gestalt an, ist Blutsaugerin und Menschenfresserin¹²⁴⁵⁾.

Solche schreckliche Göttin mußte man versöhnen¹²⁴⁶⁾. Man opferte ihr Hunde¹²⁴⁷⁾, diese Leichenpropheten, woher ihr Beiname κυνοφαγής¹²⁴⁸⁾. Aus demselben Grunde kommt der Hund in Begleitung der Hekate vielfach vor. Die Göttin wird sogar selbst κυνοκέφαλος gedacht¹²⁴⁹⁾. — Am letzten Tage jedes Monats wurde ihr ein Reinigungsoffer dargebracht¹²⁵⁰⁾, und allerlei Speise auf die Straßse gestellt (Ἐκάτης δειπνον)¹²⁵¹⁾, welche die Armen zu verzehren pflegten.

Mysterien der Hekate waren in der Zerynthischen Höhle¹²⁵²⁾ und namentlich auf Aigina¹²⁵³⁾, vielleicht auch auf Lemnos¹²⁵⁴⁾. Auf Mysterien weist auch die Notiz bei

¹²⁴¹⁾ Hesych. s. v.

¹²⁴²⁾ ibid.

¹²⁴³⁾ Hesych. Ὠπωτῆρε.

¹²⁴⁴⁾ Sch. Aristoph. Ran. 293. Vgl. Aristoph. Eccl. 1056.

¹²⁴⁵⁾ Vgl. über diese und andere Gespenster Becker Charikl. I, 34 sq.

¹²⁴⁶⁾ Ἐπὶ τῶν καθαρμάτων καὶ μiasμάτων ἡ θεός. Sch. Theocrit. II, 36. Vgl. Dio Chrys. IV, 168.

¹²⁴⁷⁾ Plut. Q. R. 49.

¹²⁴⁸⁾ Lycoph. Cass. 77. Vgl. Hesych. I. p. 28 sq. Ἄγαλμα Ἐκάτης mit Ruhnken z. Tim. p. 7 sq. und Hermann G. A. §. 23, 21. 26, 8.

¹²⁴⁹⁾ Creuzer II, 526 sq.

¹²⁵⁰⁾ Athen. VII, 126. Vgl. Theopomp. b. Porphy. de abst. II, 16. p. 127 (fr. 283 Müll.).

¹²⁵¹⁾ Hermann G. A. §. 15, 16. τὰς Ἐκαταίας μαγίδας δόρπον Sophocl. fr. 651.

¹²⁵²⁾ Lycophr. Cass. 77. Sch. Aristoph. Pac. 277.

¹²⁵³⁾ Paus. II, 30, 2. Lobeck Agl. I, 242.

¹²⁵⁴⁾ Lobeck II, 1214 sq.

Etym. M. Suid. s. Ἐμπουσα und Becker Anecd. p. 250, wonach die Mutter des Aischines Empusa hiefs, ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μνουμένοις, s. Lobeck Agl. p. 120 sq. — Vergl. P. v. Köppen die dreigestaltete Hekate und ihre Rolle in den Mysterien, mit einer Kupfer-
tafel. Wien. 1823. 4. —

Ihre Darstellung entspricht den ihr gegebenen Beinamen. Vgl. O. Müller Arch. §. 397, 4.

Viertes Kapitel.

Die Stern g ö t t e r.

1. *Διόσκουροι*. Ueber dieselben habe ich schon früher (Zeus p. 188 sq.) bemerkt, dafs sie ursprünglich Wolken-dämonen seien, und auch nur, wenn man dies festhält, kann man alle Einzelheiten ihrer Mythologie erklären. In späterer Zeit freilich galten sie für das Sternbild der Zwillinge und deshalb erwähne ich ihrer hier. — Vgl. D. J. Velgens De Dioscuris ἀρωγοναύταις (Symbol. litter. Amstelod. 1838. Vol. II, 31 sqq.). A. Eberz die Heteremerie der Dioskuren (Z. f. A. 1844. no. 51 sq. p. 401—5, 409—14.) — Jacobi s. v. Ueber die Kappen der Dioskuren s. Fabric. zu Sext. Emp. p. 558. Hemsterh. zu Lucian. Tom. I, 281 sqq.

2. Ὑάδες, Πλειάδες. Vgl. Schwenck Mythol. Skizzen, Frankf. a. M. 1836. 12. no. 1, p. 1 sqq. Völcker Mythol. d. Japet. p. 83 sqq. p. 245 sqq.

3. Der grofse Bär. Schon bei Homer Σ, 487: Ἄρκιον θ', ἣν καὶ ἄμαξαν ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν, s. ε, 275 u. vergl. oben Artemis.

4. Βοώτης. ε, 272, so genannt in Bezug auf die ἄμαξα; in Bezug auf den Ἄρκτος heifst er Ἀρκτοῦρος, Ἀρκτοφύλαξ. Hesiod. O. D. 566. Kruse Hellas. I, 241 sqq.

5. Σείριος. Vergl. X, 25 sqq., wo er κύων Ὠρίωνος genannt wird.

6. Ὠρίων. Σ, 486 sqq. X, 29. ε, 274. Vergl. λ, 310. ε, 121 sqq. O. Müller über Orion Rh. Mus. II, 1834. p. 1—29 (Kl. Schr. II, 113—133). J. Grimm D. M. p. 900 sqq.

Fünftes Kapitel.

Die Nacht- und Taggötter.

1. Νύξ. Sie hat sich aus blofser Personification der Nacht nicht zu göttlicher Wesenheit erhoben und deswegen auch keiner Verehrung genossen. Vgl. Ξ, 259 sqq. Hes. Th. 123 sqq. 211 sqq. Und wenn ihre Statue im Tempel der ephesischen Artemis stand (Paus. X, 38, 6), so ist sie hier exoterisch genommene Leto. Was es mit dem Νυκτὸς καλούμενον μαντεύον auf sich hat (Paus. I, 40, 6), lasse ich unentschieden.

2. Ἀητώ. Von ihr ist weiter nichts zu bemerken, als was schon früher bei Apollon und Artemis gesagt ist. Sie hat nur Gehalt durch ihre Kinder, mit denen sie auch meist gemeinschaftlich verehrt wurde.

3. *Βριζώ*. Hermann II, §. 41, 5 sq. Wohl nicht verschieden von Hekate.

4. *Ὑπνος* (Chr. C. Fr. Jeep de somno eique cognatis numinibus. Wolfenb. 1831. 4.), *Ὀνειρος*, *Μορφεὺς* u. A.

5. *Ἡώς*.

6. *Ἡμέρα*.

7. *Φωσφόρος*, *Ἑσπερος*.

Sechstes Kapitel.

Die Wolkengötter.

(Siehe Einleitung zu den Aethergöttern p. 155 sq.)

1. *Ἀθηναία*.

C. O. Müller Minervae Poliadis sacra et aedes in arce Athenarum. Götting. 1820. 4. Pallas Athene (Kl. Schr. II, 134—242). Welcker Aeschyl. Tril. p. 277 sqq. E. Rückert der Dienst der Athene nach seinen örtlichen Verhältnissen dargestellt. Hildburgh. 1829. 8. Schwenck Mythol. Skizzen. p. 61—97. G. Hermann de graeca Minerva. Lips. 1837. (Opusc. Tom. VII, 260 sqq.). Stühr II, 333 sqq. Creuzer III, 308—477. 505 sqq.

A. Name.

a) Form. *Ἀθηναία*: so, nie *Ἀθηνᾶ*, lautet der Name vor Eukleides¹²⁵⁵). — *Ἀθαναία*, *Ἀσαναία*(?); *Ἀθηνᾶ*, *Ἀθάνα*, *Ἀσάνα*, *Ἀθήνη*, *Ἀθηνάα*.

¹²⁵⁵) Vgl. Böckh Sth. II, 200. Schäfer zu Gregor. Cor. p. 394.

b) Bedeutung. Eine Menge haltloser Etymologien verzeichnet Creuzer ¹²⁵⁶). O. Müller: *Παλλὰς Ἀθηναίη* „das athenische Mädchen“ ¹²⁵⁷) oder „die Jungfrau Athena“ ¹²⁵⁸), worin er mit Schwenck ¹²⁵⁹) übereinstimmt. Aber diese Erklärung bleibt einen Schritt vor dem Ende stehen, weil die Stadt nach der Göttin, nicht diese nach jener benannt ist; sodann heisst Pallas auch nicht Jungfrau, wie sich aus der Genealogie ergibt. — Lobeck ¹²⁶⁰) bringt den Namen mit ἄνθος zusammen: Florentia und Flora. Die Zusammenstellung ist richtig ¹²⁶¹), aber nicht die Uebersetzung. Athene hat nichts mit Blühen zu thun. Blühen ist aber auch nicht die ursprüngliche Bedeutung des Stammes ἄνθ —, sondern „emporstreben“ ¹²⁶²), „aufgehn“, „auflaufen“, wie auch wir sagen ¹²⁶³). Darnach also wäre Athene „die, welche selbst emporstrebt“ oder „die, welche emporstreben macht.“ Hiermit fällt genau zusammen die Etymologie von Pott ¹²⁶⁴): ἀνὰ — ῥᾶν (agitare), wozu auch θέω, ἀναθέω, auflaufen, zu vergleichen ist. — Suchen wir dieser noch sehr vieldeutigen Deutung des Namens nähere Bestimmtheit zu geben durch die Genealogie.

¹²⁵⁶) p. 340 sq.

¹²⁵⁷) Prolegg. p. 244.

¹²⁵⁸) Kl. Schr. 135 sq.

¹²⁵⁹) Andeut. p. 230.

¹²⁶⁰) Rhemat. p. 300.

¹²⁶¹) Ein Flecken in Kynuria heisst bei Pausan. III. 38, 6 Ἀρ-
θήνη, V. L. Ἀθήνη.

¹²⁶²) Vgl. Buttmann Lexil. I. p. 291.

¹²⁶³) Von diesem Stamme sind noch andere mythologische Namen gebildet. Vielleicht auch durch Assimilation Ἄνθς? vergl. Ἄνθκς, Ἄνθης, Sohn des Poseidon! nach Steph. Byz. der Gründer von Ἀνθάνα.

¹²⁶⁴) I, 211 sq.

B. Genealogie.

Ueber die Abstammung der Athene haben wir sehr viele theils mehr theils weniger unter einander verschiedene Angaben. Nach der gewöhnlichsten ist sie

a) Tochter des Zeus. So durchaus bei Homer¹²⁶⁵⁾, Hesiod, den Tragikern u. A. Und zwar wird überall vorausgesetzt oder ausdrücklich bemerkt, daß sie keine Mutter habe¹²⁶⁶⁾, sondern von Zeus allein erzeugt¹²⁶⁷⁾ und aus dessen Haupte¹²⁶⁸⁾ geboren sei; daher sie auch ἀμήτωρ genannt wird¹²⁶⁹⁾. Wenn hievon die Theogonie¹²⁷⁰⁾ insofern eine Ausnahme macht, als Zeus seine mit der Athene schwanger gehende Gemahlin Metis verschlingt und darauf die Athene selbst gebiert, so ist zu bemerken, daß hier eine ethische Umbiegung der ursprünglichen Volksmythe stattgefunden hat¹²⁷¹⁾, wie sie der theologischen Spekulation der hesiodischen Dichter gemäß ist. Ein Versetzen des Volksglaubens mit solchen ethischen Elementen haben wir gleich anfangs, wo von der Mnemosyne und Themis, als Kindern des Uranos und der Ge die Rede war, bemerkt¹²⁷²⁾. —

¹²⁶⁵⁾ Daher Ὀβριμοπαίρη α, 101. γ, 335. ω, 540. Ε, 747. Θ, 391.

¹²⁶⁶⁾ Vgl. Ε, 872 sqq. u. bes. Θ, 352 (wo Here sie anredet αἰγιόχοιο Διὸς τέκος) u. 427. vgl. Θ, 360 πατὴρ οὐμός. Θ, 384. 406, (420).

¹²⁶⁷⁾ Ζεὺς αὐτοτόκος bei Nonnus. s. Creuzer III, 426. Vgl. Schömann Theog. Hes. u. Hom. p. 22.

¹²⁶⁸⁾ Κεβληγόνου Αἰγυπώνης Euphor. fr. 159.

¹²⁶⁹⁾ Eurip. Phoen. 666. Pollux III, 26. Creuzer III, 426.

¹²⁷⁰⁾ 886 sqq.

¹²⁷¹⁾ Doch scheint Schömann Theog. Hes. und Hom. p. 22 sq. anzunehmen, daß die Hesiodische Mythe dem ursprünglichen Volksglauben angehöre. Vgl. Müttzell de Hes. Theog. p. 424.

¹²⁷²⁾ Ueber die Bemerkung des Sch. Vulg. II. 3, 31: καὶ γὰρ οὔτε Ὀμηρος οὔτε Ἡσίοδος μητέρα αὐτῆς παραδίδωσιν vergl. Ruhnck. Ep. crit. I, 101.

Hiermit kontrastiert sehr eine andere Nachricht, wonach Athene

b) Tochter des Poseidon ist. Wir brauchen hierbei wenig auf die Nachricht des Herodot (¹²⁷³) zu geben, wo er von den am libyschen See Tritonis wohnenden und die Athene verehrenden Machlyern und Auseern sagt, „dafs sie die Athene für eine Tochter des Poseidon und der Tritonis ausgeben, welche sich einst wegen eines Vorwurfes, den sie gegen ihren Vater hatte, dem Zeus übergeben habe und von diesem zu seiner Tochter gemacht sei.“ Dies könnte libysche Sage sein, in der statt der einheimischen Gottheiten Herodot die hellenischen gesetzt hätte, obgleich immer zu beachten ist, dafs jene Völker, wie Herodot sagt, hellenische Anwohner hatten (¹²⁷⁴), und der Name Tritonis unzweifelhaft auf Hellenen als die Urheber dieser Mythe schliessen läfst. Aber dieselbe erweist sich durch rein griechische Mythen ebentfalls als eine solche.

Es ist bekannt, dafs Athene schon bei Homer (¹²⁷⁵) und Hesiod (¹²⁷⁶) *Τριτογένεια* heifst (¹²⁷⁷). Zur Erklärung dieses Wortes hat man die wunderlichsten Ansichten vorgebracht (¹²⁷⁸). Sehr gewöhnlich ist die, dafs *τριτώ* „Kopf“ bedeute (¹²⁷⁹), eine Ansicht, die selbst unter den Neuern

¹²⁷³) IV, 180.

¹²⁷⁴) Vergl. O. Müller Orch. 347 sqq. Völcker Myth. Geogr. p. 23 sq. 34 sqq. Japet. not. 303.

¹²⁷⁵) *A*, 515. *Θ*, 39. *X*, 183. *γ*, 378.

¹²⁷⁶) Th. 895. 924. Sc. 197.

¹²⁷⁷) Die Nebenform *Τριτογενής* Hom. h. 28, 4. — Orakel (Herod. VII, 141. Tzetz. Lyc. 1419. Sch. Arist. Eq. 884. 1040. Polyaen. Str. l. p. 41.) Inscr. bei Rofs Demen no. 26. p. 55. Arist. Eq. 1189. Agath. Ep. LXI, 4.

¹²⁷⁸) s. Brzoska de geogr. myth. Sp. I. Lips. 1831. 8. p. 33 sqq.

¹²⁷⁹) Bei den Athenern Cornut. 2; bei den Boiotern Tzetz. Lyc. 519; oder sonst wo Nicandr. bei Hesych.

manche Anhänger zählt¹²⁸⁰). Doch ist klar, daß das Wort *τριτώ* wenigstens in dieser Bedeutung nur eine Fiktion ist, zu der man gebracht wurde aus Rücksicht auf die Mythe von der Erzeugung der Athene aus dem Haupte des Zeus. — Ebenso wenig treffen das Richtige Ableitungen wie die von der Dreifachheit der *φρόνησις*, wofür Athene genommen wurde, welche nemlich umfasse *τὸ νοῆσαι*, *τὸ εἰπεῖν*, *τὸ ποιῆσαι*¹²⁸¹); von den drei Jahreszeiten, Athene als Tochter des Zeus (= Himmel), sie selbst = Luft¹²⁸²); von der Geburt am dritten des Monats¹²⁸³); weil Athene als die dritte nach Apollon und Artemis geboren¹²⁸⁴); von *τρέιν*, weil sie die Bösen zittern mache und Kriegsschrecken über sie bringe¹²⁸⁵); u. a. m.

Die einzig wahre Erklärung jenes Wortes, an der heutiges Tages auch wohl Niemand mehr zweifeln wird, ist „die am oder vom Triton geborne.“ Es verschlägt nichts, ob wir *Τρίτων* als Fluß oder See oder Person fassen. Das Wort ist gebildet von dem alten Stamme *τριώ* = *ῥέω*; daher *τριτώ* = *ῥεῦμα*¹²⁸⁶), *Τρίτων* Sohn des Poseidon und der Amphitrite, deren Namen selbst davon gebildet ist¹²⁸⁷). Ueberall geht der Name *Τρίτων* auf Wasser oder Wassergestalten. Einen Fluß oder See Triton gab es in Boiotien,

¹²⁸⁰) Z. B. Heyne zu *A*, 515.

¹²⁸¹) Demokrit. bei Tzet. Lyc. 519. bei Sch. u. Eustath. z. II. 3, 39. Vgl. Brzoska p. 38 sqq.

¹²⁸²) Diodor. I, 12. Tzet. Lyc. 519.

¹²⁸³) Brzoska p. 41 sq.

¹²⁸⁴) Brzoska p. 42.

¹²⁸⁵) Cornut. 20. Brzoska p. 52 sq.

¹²⁸⁶) Hesych.

¹²⁸⁷) Schömann de Ocean. und Nereid. catal. Hesiod. Gryph. 1843/4. p. 20. Schwenck Andeut. p. 182. Welcker Tril. p. 282. *τρέιν* „zittern“ hat, wie äußerlich, so innerlich mit *ῥέω* Verwandtschaft durch die zitternde Bewegung des Wassers.

Thessalien, Thrakien, Arkadien, Kreta, Libyen, selbst der Nil heisst so ¹²⁸⁸).

Wir können also sagen, dass *Τριτογένεια* in seinem letzten Grunde „die Wassergeborne“ bedeute, oder, wenn wir uns noch in der Reihe der mythischen Vorstellungen halten wollen, „die Tochter des Triton,“ den wir uns eben als Wassergestalt zu denken haben ¹²⁸⁹).

So führt schon der Name *Τριτογένεια* zu demselben Resultate, das wir aus Herodot kennen gelernt hatten: Athene als Tochter des Poseidon. Ich kann hieran ohne weitere Bemerkungen einige andere Data anreihen.

Athene führt auch den Beinamen *Παλλάς*, mit dem allein sie niemals von Homer oder Hesiod, wohl aber schon von Pindar genannt wird. Nun heisst zwar nur bei Cicero ¹²⁹⁰) und Tzetzes ¹²⁹¹), zwei ziemlich späten und bedenklichen Autoren, Athene die Tochter des Giganten *Παλλάς*, der Flügelsohlen hatte und von Athenen getödtet wurde, weil er ihre Jungfräulichkeit verletzen wollte; aber mit Athene erscheint so vielfach ein Pallas oder eine Pallas verbunden, dass wir auch jener Nachricht ein Gewicht beilegen müssen. Einem Giganten Pallas zog Athene die Haut ab und bedeckte mit derselben während des Gigantenkampfes ihren Körper ¹²⁹²). — Athene ward vom Triton zugleich mit dessen Tochter Pallas, also einer echten *Τριτογένεια*, erzogen. Als sie ein Kampfspiel hielten und Pallas eben einen Hieb füh-

¹²⁸⁸) Vgl. Brzoska p. 43. O. Müller Orch. 349 sqq. Welcker Tril. p. 282. not. 493.

¹²⁸⁹) Vergl. Kuhn Z. f. Sprm. Bd. I, 290 sq. — Die Etymologie von Pott Etym. Forsch. I, 228, die er selbst nur „äußerst schüchtern“ hinstellt, „*τριτόν* (miraculosum?) *γένος* habend“, ist durchaus unrichtig. — *Τριτοπαίορες* Windgötter!

¹²⁹⁰) N. D. III, 23.

¹²⁹¹) Lyc. 355.

¹²⁹²) Apollod. I. 6, 2.

ren wollte, parierte der darüber erschreckte Zeus mit der Aigis. Pallas, furchtsam aufblickend, wurde von Athene verwundet und starb. — Pallas hiefs auch ein Sohn des Kreios¹²⁹³⁾ (= Meer, s. Uranos), ebenso ein Sohn des Aigeus¹²⁹⁴⁾ (= Poseidon). Wir haben demnach eine weibliche Pallas als Tochter des Triton (= Meer) und zwei männliche Pallas, Söhne des Meeres, und werden daher wohl nicht anstehen, auch die Athene Παλλὰς für eine wassergeborne Athene zu halten. Die Erklärung des Namens Παλλὰς als „die Jungfrau“ ist ganz unmotiviert¹²⁹⁵⁾ und wird schon durch den Giganten Pallas und die Söhne des Kreios und Aigeus widerlegt. Vielmehr ist Παλλὰς (zusammenhängend mit πάλλω, schwingen, sich heftig bewegen), wie Τρίτων (verwandt mit τρέω, zittern)¹²⁹⁶⁾ Bezeichnung des Wassers, des Meeres: ἡ Παλλὰς, die Schwingende, Stürmende, ὁ Παλλὰς, der Stürmende, d. h. das stürmende Meer. Diese Bedeutung stellt sich sehr nahe zu der oben von Ἀθηναία ermittelten.

Nach diesen Auseinandersetzungen, die sich noch weiter führen ließen, wird es nicht mehr zweifelhaft sein, daß den Griechen ihre Athene eben so gut eine Tochter des Himmels (des Zeus) als des Wassers (Poseidon, Triton, Pallas) war. Und fragen wir uns nun, mit Berücksichtigung der Genealogie und des Namens Παλλὰς Ἀθηναία, wer denn wohl dies emporstrebende, auflaufende, sich emporschwingende, stürmende Kind des Wassers sein möge, welches sich, den Umarmungen des Meeres oder Sees entfliehend, dem Himmel in die Arme wirft: was anders, werden wir

¹²⁹³⁾ Hes. Th. 376.

¹²⁹⁴⁾ Servius z. Virg. Aen. 8, 54.

¹²⁹⁵⁾ Ebenso auch wohl „die Zeugin“ mit γάλλος zusammenhängend, Völcker Japet. p. 79. 83.

¹²⁹⁶⁾ S. oben p. 315. not. 1285 u. 1287.

antworten, als „die Wolke,” die aus dem Wasser entstanden an dem Himmel hinaufzieht und hoch über uns die Räume desselben durchwandernd, mit gleichem Rechte eine Tochter des Wassers und des Himmels¹²⁹⁷⁾ genannt werden mochte?¹²⁹⁸⁾ — Wenn diese Auffassung und Deutung ihre Nothwendigkeit nicht schon in sich selbst hätte, könnten wir uns auf den Aristoteles¹²⁹⁹⁾ beziehen, welcher sagte: *νεφελή κεκρύφθαι τὴν θεὸν, τὸν δὲ Δία πλῆξαντα τὸ νέφος προφῆναι αὐτήν*. Doch die ganze Mythologie der Athene bestätigt unsre Erklärung.

Ehe ich dies weiter darthue, erwähne ich kurz, wie andere Mythologen die Athene erklärt haben. Von den Alten schweige ich¹³⁰⁰⁾. Welcker nahm sie früher für den Mond, später für „Aetherfeuer”; Schwenck in den Andeutungen¹³⁰¹⁾ „Mond”, in den Skizzen¹³⁰²⁾ „Aether oder obere Feuerluft”;

¹²⁹⁷⁾ Die Mythe von der Geburt der Wolkengöttin aus dem Haupte des Himmelsgottes läßt einen Vergleich mit einer nordischen zu, der nicht von der Hand zu weisen ist. Nach nordischer Vorstellung wurde die Welt aus dem Körper des Riesen Ymir gebildet, und zwar aus seinem Schädel der Himmel, aus seinem in die Luft geworfenen Hirn die Wolken. Grimm D. M. p. 526. — In dreien von Grimm p. 531 sq. angeführten Stellen ist es umgekehrt; da wird Adam aus acht Theilen geschaffen genannt (*octo pondera*), darunter ist *pondus nubis*, *inde est instabilitas mentium*; *thene thochta fon tha wolken*; von den wolchen daz müt. „Denn das Hirn bildet den Sitz des Denkens, und wie Wolken über den Himmel, lassen wir sie noch heute durch die Gedanken ziehen; umwölkte Stirn heißt uns eine nachdenkliche, schwermüthige, tiefsinnende, Grimmismål 45 b wird den Wolken das Epithet der hartmütigen ertheilt.” Grimm p. 533. Vgl. ebendasselbst p. 1218 sq.

¹²⁹⁸⁾ Ueber ihre Geburt auf Rhodos s. Böckh Expl. Pind. p. 171.

¹²⁹⁹⁾ Bei Sch. Pind. Ol. VII, 66.

¹³⁰⁰⁾ Vgl. Menage zu Diog. Laert. VII, 147. Vol. II, 213 Hübner. Creuzer III, 426 sq.

¹³⁰¹⁾ p. 230 sqq.

¹³⁰²⁾ l. l.

Gerhard ¹³⁰³⁾ „Erdgöttin“; Forchhammer ¹³⁰⁴⁾ „Göttin der reinen, heitern Luft, welche die erzeugende Erde berührt und ohne die keines ihrer Erzeugnisse Leben und Gedeihen gewinnt.“

Buttmann ¹³⁰⁵⁾, Rückert und G. Hermann deuten, indem sie allen Naturgrund der Athene abweisen, dieselbe auf Geistigkeit, Weisheit, worin ihnen unter den Alten manche vorangegangen sind ¹³⁰⁶⁾. — O. Müller schwankt zwischen physischer und ethischer Deutung, kommt der Wahrheit dabei unendlich nahe, aber findet sie nicht.

Creuzers Ansicht in der Kürze anzugeben, ist schwer. Doch kann man sich eine ungefähre Vorstellung davon aus seinen Worten ¹³⁰⁷⁾ machen: „so will ich denn, falls der Name Athene nicht Aegyptischen Ursprungs ist, lieber abwarten, bis uns künftig vielleicht eine glückliche Entdeckung aus Indischen Schriften den wahren Ursprung des Namens bringt. Denn Indische Vischnulehre, verbunden mit Aegyptischer Lichttheorie, verräth sich doch gar zu deutlich in dem Grundgedanken von der Pallas — Athene.“ Eine Deutung, die mir nicht viel besser scheint, als die eines gewissen Eurenus ¹³⁰⁸⁾, der die Minerva für das Israelitische Volk nimmt.

C. Mythologie.

I. Die natürliche Athene.

Im Allgemeinen werden wir bei der Athene dieselben

¹³⁰³⁾ Hyperb. röm. Stud. I, 36 sq.

¹³⁰⁴⁾ Hellenika p. 54 sqq. 133 sqq.

¹³⁰⁵⁾ Mythol. I, 9. 28 sq.

¹³⁰⁶⁾ Brzoska I. I. p. 38 sqq.

¹³⁰⁷⁾ III, 345.

¹³⁰⁸⁾ Atlantica orientalis. Berol. et Strals. 1764. 8. p. 172—188.
De Minerva.

Eigenschaften bemerken, wie bei den Aethergöttern, da deren hauptsächlichste Thätigkeit in ihrem Wirken in den Wolken besteht, wenn auch Athene, wie sich späterhin ergeben wird, manches Besondere hat. Sie ist zunächst, wie jene

a) Herrin der Wolken. Dies bestätigt vor Allem die Mythe über ihre Geburt. Es wird nämlich erzählt, daß als die Geburt bevorstand, Hephaistos oder Prometheus ¹³⁰⁹⁾ mit einem Beile dem Zeus das Haupt gespalten habe, worauf dann Athene daraus hervorgesprungen ¹³¹⁰⁾, bewaffnet wie zuerst Stesichoros gesagt haben soll ¹³¹¹⁾. Die poetische Schilderung des Pindar ¹³¹²⁾: „als durch des Hephaistos Kunst mit ehernem Beile Athanaia von des Vaters Haupt stürmend mit übermächtiger Stimme den Schlachtruf begann ¹³¹³⁾; Uranos aber erbehte darüber und die Mutter Gaia“, könnte auch von einem unserer Dichter ausgegangen sein, und wir würden diesen Vergleich schön finden, durch den die Gewitterwolke, welche in der Höhe des Himmels, gleichsam an seinem Scheitel sichtbar wird, als das Kind des Himmels gefaßt wird, dem der Blitz das Haupt gespalten, damit die Wolkentochter daraus hervorspringe, die nun, wie der Donner, mit Schlachtenruf daherstürmt, daß die Erde darüber erbebt. Nehmen wir hierzu, daß Aeschy-

¹³⁰⁹⁾ oder Palaimon der Meergott! Sch. Pind. Ol. VII, 66. Παλαίων V. L. Παλαμαίων Harpocrat. Ἰππία Ἀθηνᾶ. Vergl. Creuzer zu Cic. N. D. III, 23. p. 624.

¹³¹⁰⁾ Apollod. I. 3, 6. Vgl. Intpp. zu dieser Stelle und zu Pind. Ol. VII, 35 sqq.

¹³¹¹⁾ Sch. Apollon. IV, 1310. (fr. 59 Bgk.). Nach dieser Angabe wäre also Hom. h. XXVIII, 5 jünger. Groddeck de hymn. Hom. reliquiis. Gotting. 1786. 8. p. 57 sq.

¹³¹²⁾ Ol. VII, 35 sqq.

¹³¹³⁾ Vergl. die Stelle in Hom. hym. XXVIII, 5: πολέμῃα τεύχε' ἔχουσιν, χρίσας, παμφανόεντα.

lus¹³¹⁴) die Athene sagen läßt: „Die Schlüssel zum Gemache weiß im Götterkreis nur ich, worin verschlossen ruht der Wetterstrahl,“ und daß Athene von der Kunst häufig als blitztragende dargestellt wurde¹³¹⁵), so werden wir keinem Zweifel mehr über die Wolkennatur der Göttin Raum geben dürfen. Denn wie konnte Athene den Blitz führen, wenn sie nicht die Wolken beherrschte?

Wegen dieser in der Anschauung der Gewitterwolke gegebenen Verbindung der Athene mit dem Blitz sind wir auch berechtigt, Ausdrücke, welche auf das Gesicht der Athene gehen, auf ihre ursprüngliche Wolkennatur zu beziehen; denn der Blitz, aus der dunklen Wolke hervorleuchtend, mußte, wenn einmal die Wolke personifiziert wurde, naturgemäfs als deren Auge angeschaut werden. Von den Beiwörtern, die sich hierauf beziehen, erwähne ich zunächst *γλαυκῶπις*¹³¹⁶), das sowohl adjektivisch als substantivisch gebraucht wurde. Gewöhnlich übersetzt man es glau- oder blauäugig. Sehr unrichtig. Es heifst „die glanzäugige“¹³¹⁷). Wegen des glänzenden Auges hiefs auch die kleine Eule (strix passerina, Käuzchen) *γλαῦξ*, und war sie der Athene heilig¹³¹⁸). Darum brannte in dem Tempel der *Πολιοῦχος*

¹³¹⁴) Eumenid. 827 sq.

¹³¹⁵) S. O. Müller Arch. §. 370, 5. p. 539.

¹³¹⁶) Einmal auch *Γλαυκῶψ* s. Wieseler die delph. Athena. p. 10 u. 13. *γλαυκά* Eurip. Troad. 799. Theocrit. 28, 1. *Γλαυκῶπις*: E, 133. 405. 420. 719. 793. 825. 853. Z, 88. H, 17. 33. 43. Θ, 30. 357. 373. 406. (420). *γλαυκῶπις ἔλατα* Euphor. fr. 140. Vergl. über die *Γλαυκῶπις* wegen der Nachweisungen Creuzer III, 370—372.

¹³¹⁷) Lucas Pgr. Bonn 1831. (de Minervae cognomento *γλαυκῶπις* observationes philologicae). Vgl. auch A, 200: *δεινὸν οἱ ὄσσε γάανθιν*.

¹³¹⁸) Aristoph. Av. 516. Jacobi Myth. Lex. p. 329 sq. O. Müller Arch. §. 371, 9. p. 543 sq. Sie galt auch für klug, s. Aesop. fab. (bei Dio Chrys Orat. LXXII p. 631 sq. Morell.)

zu Athen eine ewige Lampe; auf einer Münze von Ilion¹³¹⁹⁾ hält sie selbst eine Lampe in der Hand¹³²⁰⁾, wobei man unwillkürlich an Homer¹³²¹⁾ erinnert wird, wo Athene dem Odysseus und Telemach vorleuchtet. Auf der Burg¹³²²⁾ Troias stand ein Tempel der Athene *Γλανκῶπις*, wohin die Frauen auf Helenos Rath wallfahrteten, um der Göttin ein köstliches Gewand darzubringen und ihr ein Opfer von zwölf Rindern zu geloben, ob sie sich vielleicht der Stadt, der troischen Weiber und unmündigen Kinder erbarme¹³²³⁾. Noch zu den Zeiten des Alkaios stand in Sigeion, das aus den Trümmern Iliens erbaut sein sollte, ein Heiligthum der Athene, *Γλανκωπὸν* genannt¹³²⁴⁾; und selbst die Burg zu Athen, die Festung der Stadt, hiefs *Γλανκώπιον*¹³²⁵⁾.

¹³¹⁹⁾ Auch auf einem Sarkophag im Pallast Barberini. s. Welcker Z. f. a. Kst. I. p. 39.

¹³²⁰⁾ O. Müller Arch. §. 368, 4. p. 536. Creuzer III. 352 sq. not.

¹³²¹⁾ τ, 33 sq.

¹³²²⁾ ἐν πόλει ἄκρη. Z, 297.

¹³²³⁾ Z, 86 sq. 269 sqq.

¹³²⁴⁾ Alkaios bei Strab. XIII, 600. fr. 32 Bgk.

¹³²⁵⁾ O. Müller Prolegg. p. 263. Eustath. z. Od. p. 1451, 62.

— Athene heisst auch *ἀλαλχομένη*. Nun wird berichtet, dafs Alalkomenai in Boiotien benannt sei nach einem *Ἀλαλχομένος*, der mit einer Tochter des Hippobotes, Namens Athenaïs vermählt, von dieser Vater des Glaukopos gewesen sei und die Athene erzogen habe. Pausan. IX, 33, 4. Steph. Byz. *Ἀλαλχομένιον*. O. Müller (Orch. p. 208) hätte dies keine „wunderlich alberne Fabel“ nennen, sondern anerkennen sollen, wie auch hier auf dieselbe Weise, wie bei tausend andern Sagen, Athene-Elemente überall durchblicken. Uns weist diese Sage, wie sie ganz dem Mythenkreise der Athene und einem Lieblingsorte dieser Göttin angehört, so wiederum ganz in dieselben Vorstellungen wie die Tritogeneia. Lag am Kopaischen See nicht eine Stadt Athen? Nicht Alalkomenai? unweit des Flusses Triton, der sich in jenen See ergießt? Und von den Töchtern des Ogyges, den wir späterhin als eine Identität des Poseidon kennen lernen werden, hiefs eine *Ἀλαλχομένη* (Pausan. IX. 33, 4). Wie wunderlich sie sind, werden wir doch nunmehr auch nicht die

Dieselbe Bedeutung wie *γλανκῖσις* haben auch Athene *ὄξυδερκῶ*¹³²⁶⁾ zu Argos, deren Tempel Diomedes gestiftet haben soll, weil die Göttin ihm beim Kampfe vor Troia den Nebel von den Augen nahm¹³²⁷⁾, *ὀπιλέτις* zu Sparta, welcher Lycurg der Sage nach einen Tempel baute, nachdem er ein Auge verloren hatte¹³²⁸⁾, und *ὀφθαλμῖτις*¹³²⁹⁾.

Verwandt mit den eben behandelten ist eine Reihe anderer, jedenfalls unter sich zusammengehöriger¹³³⁰⁾ Beinamen *έλλανία*, *έλληγία*, *έλλενία*¹³³¹⁾, *έλλωτίς*, *έλλεσίη*¹³³²⁾, die man, wie die Ath. *άλέα*, mit Rücksicht auf das, was Ruhnken zum Timaeus¹³³³⁾ beibringt, auf Glanz und Leuchten beziehen kann, ohne dafs man jedoch gezwungen wäre, damit auf den Mond zurückzugehen, wie dies Böckh¹³³⁴⁾ und Welcker¹³³⁵⁾ thun. Vielmehr passen diese Beiwörter ebenso gut als auf den Mond auf die Wolke¹³³⁶⁾. Athene *έλλανία*

Wahrheit verkennen, die in den Worten des Eusebius n. 236 liegt: Ogygis tempore apud lacum Tritonidem virgo apparuit, quam Graeci Minervam nuncupant.

¹³²⁶⁾ Paus. II. 24, 2. Vgl. O. Müller Dor. I, 401.

¹³²⁷⁾ E, 127.

¹³²⁸⁾ Plut. Lycurg. 11.

¹³²⁹⁾ Pausan. III. 18, 2. In der Stelle Soph. O. T. 188 sq. *ὥχρυσέα θάλαττο Αἰὼς ἐνὶ ὧπα πικρὸν ἄλζαν* ist gewifs mit Spanh. Callim. Pall. 17. p. 167 und Peters Theol. Soph. p. 62. Athene zu verstehen. Ob man aber berechtigt sei, daraus eine Athene *ἐνὶ ὧπις* zu folgern, ist sehr zweifelhaft. Viele haben allerdings *ἐνὶ ὧπα* als Vocativ von *ἐνὶ ὧπις* = *ἐνὶ ὧπις* genommen.

¹³³⁰⁾ „Gewifs ist in diesem Beinamen (Hellotia) die Wurzel nur in der ersten Sylbe enthalten; der Beiname Hellestia ist nur eine andere Form davon.“ O. Müller Kl. Sch. II, 225. not. 78.

¹³³¹⁾ Etym. M. p. 298, 26.

¹³³²⁾ Hesych. Creuzer III, 436 not.

¹³³³⁾ p. 95 sqq.

¹³³⁴⁾ Expl. Pind. p. 216 (fuit autem Hellotia Minerva lunae dea).

¹³³⁵⁾ Aesch. Tril. p. 280.

¹³³⁶⁾ Iliob. 37, 15. „Und wenn er das Licht seiner Wolken läfst hervorbrechen.“ 21. „Jetzt siehet man das Licht nicht, das in den Wolken helle leuchtet.“

in Sparta¹³³⁷). Eine Athene ἑλληγνία erwähnt Aristoteles¹³³⁸); auch Helle, die Schwester des Phrixos, bezeichnete die glänzende Wolke. Ἑλλωτίς, auch Ἑλλωτία, hieß Athene zu Corinth, wo ihr ein Fest Ἑλλώτια mit Fackelläufen gefeiert wurde¹³³⁹). Die Ἄθ. ἀλέα zu Tegea fassen auch O. Müller¹³⁴⁰), Creuzer¹³⁴¹), Gerhard¹³⁴²) und Welcker¹³⁴³) als Lichtgottheit; ist sie dies, so kann sie es nach allem Voraufgegangenen nur mit Bezug auf die Wolke sein. —

Insofern die Athene Σκιρὰς (s. unten die Skirophorien) durch ihre Abwesenheit Gluthitze erzeugt, ist dieser Name mit zu den Beiwörtern zu stellen, welche die Wolkengöttin Athene als die lichte, glänzende bezeichnen. Ebenso die Ἄθ. χρύση¹³⁴⁴) auf oder bei Lemnos, die goldne, leuchtende, von welcher mehrfach, wie ich glaube, ohne Grund bezweifelt worden ist, daß sie unsere Göttin sei. —

Eine andere Anschauung von der Wolke gab Veranlassung zu dem Mythos von den Gorgonen. Wenn eine

¹³³⁷) Plut. Lycurg. cp. 6.

¹³³⁸) Mir. Ausc. 116; entweder dieser Name oder ἑλληγνία (Etym. M. vgl. Wesseling z. Anton. Itin. p. 490) ist mit Müller zu Tzetz. Lyc. p. 880. not. 7. statt des bei Tzetzes stehenden Ἰαλικιῆς zu setzen, wenn nicht ganz zu streichen.

¹³³⁹) Pind. Ol. XIII, 40 und sein Sch. zu v. 56. Creuzer III, 435.

¹³⁴⁰) Dor. I, 401. not. 6.

¹³⁴¹) III, 434 sqq.; zur Gemyenkunde. Darmst. 1834. 8. p. 59 sqq. 169 sqq.

¹³⁴²) Antike Bildwerke p. 139 sqq.

¹³⁴³) a. a. O.

¹³⁴⁴) Soph. Phil. 1327. Vgl. Heinrich de Chryse insula et dea. Bonn. 1831. 4. Rhode res Lemn. p. 69. Opfer der Göttin Chryse: Arch. Zeit. 1845. no. 35. Winckelm. M. Ined. no. 120 (Bd. VIII, 142 sqq.).

Gewitterwolke so recht dunkel und schwarz¹³⁴⁵) heraufkommt, in der Ferne schon ihr Nahen durch dumpfen Donner ankündigt, wenn sie allmählig immer weiter vorrückend die Sonne verhüllt und die Erde verdunkelt, rings um uns sich der ganze Himmel bezieht, Sturm sich erhebt, den Staub aufwirbelt, in den Bäumen und um die Häuser heult, wenn die Blitze zucken, der Donner kracht: dann erbebt mit der ganzen Natur der Mensch selbst, der Anblick der finstern Wolke erschreckt ihn, und er zittert vor dem Ungethüm, welches dort über ihm in den Lüften haust und wirthschaftet¹³⁴⁶). Aus diesem Eindrücke erwuchs dem Griechen die Vorstellung von der Gorgo; der zuckende, stechende Blitz wurde zum leuchtenden, erstarrenden Auge, dessen Schrecken die Schlangenzüge der Blitze erhöhten, welche züngelnd das Haupt des Wolkenungethümes umgaben. Diese Gorgo nun ist keine andere als die Athene selbst, die schon von Homer als eine schreckliche geschildert und von Andern ausdrücklich *Γοργώ*¹³⁴⁷) und *γοργώπις*¹³⁴⁸) genannt wurde. Wie dies so oft in der Mythologie geschieht, zertheilte man späterhin die eine Gorgo in die drei Gorgonengestalten *Σθεινώ*, *Εὐρυάλη* und *Μέδουσα*, welche letztere mit der Gorgo identisch ist. Als Töchter der Wassergottheiten Phorkys und Keto¹³⁴⁹) sind die Gorgonen und ihre Schwestern, die Gräen *Πεφρηδὼ* und *Ἐννὼ* als Wolken zu fassen; von den beiden Söhnen, welche die Medusa mit dem Poseidon erzeugt hatte, und die, nach-

¹³⁴⁵) *Μελάντερον ἥντι πίσσα*, *Α*, 277. ἄγει δέ τε λαίλαπα πολλήν, *Α*, 278. ὁλέησέν τε ἰδών (d. Hirte), *Α*, 279. Vgl. das Gleichniss *Α*, 275 sqq.

¹³⁴⁶) Vgl. Hiob 36, 29 sqq. 37, 1 sqq. Thomson Sommer p. 161 sqq.

¹³⁴⁷) Belegstellen bei Völcker, myth. Geogr. p. 24 sqq.

¹³⁴⁸) Soph. fr. 705. Ahr.

¹³⁴⁹) Hesiod. Th. 270 sqq.

dem Perseus ihre Mutter enthauptet, aus ihrem Körper hervorspringen, bezeichnet Chrysaor den Blitz und das Ross Pegasos¹³⁵⁰), welches hinauffliegt zum Zeus, dem es Donner und Blitz bringt (Hesiod.), das Donnergewölk. Dafs Athene dem Perseus bei der Tödtung der Medusa Beistand leistet, oder sie selbst tödtet¹³⁵¹), darf nicht auffallen, da auch die Schwester und der Vater Pallas, welche Athene erschlug, mit ihr identische Wesen sind¹³⁵²). — Zweifelhaft ist, ob auch das Beiwort *ναρχαία*¹³⁵³), die betäubende, auf die Gewitterwolke geht; das passendste Beiwort für die Wolke ist jedoch *αἰολόμορφος*¹³⁵⁴), die mannigfach gestaltete. Unzweifelhaft deutet auf denselben Naturcharakter die Athene *ἀρχία*¹³⁵⁵), die auf den Höhen heimische (nicht die Burggöttin)¹³⁵⁶), wie die *Ἀθ. Σοννιαῖς*¹³⁵⁷), *Σαλμωνία*¹³⁵⁸), (auf dem Vorgebirge Salmonion auf Kreta), *Ἀρακυνθιαῖς*¹³⁵⁹) (auf dem Berge Arakynthos in Boiotien) und *Βομβυλεία*¹³⁶⁰). Dafs Athene dem Griechen Herrin der Wolken war, geht schliesslich noch daraus hervor, dafs sie die Aegis führt, und zwar nicht bloß als eine vom Zeus geliehene, sondern

¹³⁵⁰) Literatur über Pegasos s. bei Völcker, Myth. d. Japet. Geschlechtes p. 132, not. 81.

¹³⁵¹) S. Völcker Myth. Geogr. p. 31. not. 59.

¹³⁵²) Völcker a. a. O. p. 32.

¹³⁵³) Creuzer Symb. III, p. 507, not.

¹³⁵⁴) Orph. hymn. 31.

¹³⁵⁵) Zu Argos. O. Müller Dor. I, 401.

¹³⁵⁶) „Die Beschützerin der Burgen hat sich offenbar erst aus der Bewohnerin der Anhöhen allmählig entwickelt; die Athena-Polias ist eine Art von politischer Anwendung der Athena-Akria.“ O. Müller Kl. Schr. II, 225, not. 79.

¹³⁵⁷) Paus. I, 1, 1.

¹³⁵⁸) C. J. 2555, 12.

¹³⁵⁹) Rhian. bei Steph. Byz. p. 49, 25 West.

¹³⁶⁰) Lyc. Cass. 786 von *Βομβυλία* καὶ *Βομβύλιον πόλις καὶ ὄρος Βοιωτίας*. Tzetz.

selbständig, da sie von der Kunst als mit der Aegis bekleidet dargestellt wird. Wie in dieser Aegis die Wolke als Ziegenfell angeschaut wurde, so sind an dem Helm der Athene Widderköpfe, und wird sie dargestellt als reitend auf einem Widder. — Athene ist aber auch

b) Herrin der Gewässer. Der Zusammenhang zwischen Wolke und Wasser bietet sich von selbst dar: die Wolke entsteigt dem Wasser¹³⁶¹⁾ und sendet Wasser; sie kann mithin auch als eine in den Gewässern heimische und über ihnen waltende angeschaut werden. Und diese Anschauung haben die Griechen durch eine ganze Reihe von Beiwörtern der Athene ausgesprochen. So heist sie αἰθυία¹³⁶²⁾, Wasservogel, „Taucher“, in Megara, ασία¹³⁶³⁾, die im Feuchten heimische, in Lakeldaimon, γυγαίη, nach Eustath.¹³⁶⁴⁾ in Lydien verehrt, κολοκασία¹³⁶⁵⁾ (eine Art Bohne, die in Sümpfen und Seen wächst) in Sikyon, λιμνάς¹³⁶⁶⁾, νεδονσία¹³⁶⁷⁾, am Fluß Nedon in Messenien, προμαχώρμα¹³⁶⁸⁾ „Beschützerin der Buchten“, ἐκβασία¹³⁶⁹⁾, die ein glückliches Anlanden gewährt, in Byzanz. Zweifelhaft könnte scheinen, ob Ὀγκα hierher zu beziehen sei. Dafür spricht die Stelle des Aeschylus¹³⁷⁰⁾: „Selige Herrin Onka

¹³⁶¹⁾ A, 276 νέφος — ἐρχόμενον κατὰ πόντιον ὑπὸ Ζεφύροιο ἰωῆς.

¹³⁶²⁾ Paus. I, 5, 3. 41, 6.

¹³⁶³⁾ Paus. III, 24, 7.

¹³⁶⁴⁾ II. p. 366, 3.

¹³⁶⁵⁾ Athen. III, 72. Eine kuriose, von Winckelmann Mon. ined. no. 151 (Werke VIII, 277) gebilligte Erklärung giebt Palmer Exercit. in Autor. Graec. ad Athen. p. 488, wonach Athene κολοκ. Athene „mit einem kurzen Filzmantel“ bedeuten würde.

¹³⁶⁶⁾ [Verwechslung mit Artemis? S. C reuzer III, 435. not. 3. — Anm. d. H.]

¹³⁶⁷⁾ Strabo VIII, 360. X, 487.

¹³⁶⁸⁾ Paus. II, 34, 8.

¹³⁶⁹⁾ O. Müller Kl. Schr. II, 184.

¹³⁷⁰⁾ S. c. Th. 164 sqq.

draußen am Thore hilf dem siebenthorigen, deinem Sitz." Dafs Ὀγκα = Athene sehen wir aus v. 486 sq.: γείτονας πύλας ἔχων Ὀγκας Ἀθάνας, und v. 501 sq.:

Πρῶτον μὲν Ὀγκα Παλλὰς, ἧτ' ἀγχίπολις,
πύλαισι γείτων ἀνδρὸς ἐχθαίρους ὕβριν
εἴρξει νεοσσῶν ὥς δράκοντα δύσχιμον.

Sch. Aesch. S. c. Th. 148: Ὀγκαία τοίνυν ἡ Ἀθηνᾶ τιμᾶται παρὰ Θηβαίοις. Ὀγκα δὲ παρὰ Φοίνιξιν ἡ Ἀθηνᾶ. καὶ Ὀγκαίαι πύλαι. μέμνηται τούτων καὶ Ἀντίμαχος καὶ Ριανός. Pausanias¹³⁷¹⁾ nennt die Göttin Ὀγγα. Er erklärt wie auch Sch. Aesch. den Namen für Phönizisch und nicht Aegyptisch, und gedenkt eines βωμοῦ und ἄγαλμα der Ὀγγα ἐν ὑπαίθρῳ, von Kadmos gestiftet. — Die Verehrung dieser Ὀγκα zu Theben bezeugen auch die onkäischen Thore (ὀγκαίδες oder ὀγκαῖαι πύλαι), über welche mit gewohnter Gelehrsamkeit Unger¹³⁷²⁾ handelt.

Auf die Nachricht, dafs der Name phönizisch sei, sich stützend, leitete denselben Valckenaer¹³⁷³⁾ ab von אָנָא von אָנָא, wonach wir hier eine Athene ἀκρία oder ἐπι-πυργίτις oder geradezu eine πολιὰς haben würden. — Selden¹³⁷⁴⁾ denkt an אָנָא (anaca) = clamor, gemitus, planctus, indem er sich auf Hesych. bezieht, der ὀγκᾶται durch βοᾶ erklärt. — Sickler¹³⁷⁵⁾ rekurriert auf אָנָא, welches physisch die Riesin, ethisch die Herrscherin bezeichne. — Der Angabe von dem phönizischen Ursprunge des Wortes zum Trotz hielt Jablonski¹³⁷⁶⁾ dasselbe für

¹³⁷¹⁾ IX. 12, 2.

¹³⁷²⁾ Theb. Par. p. 267 sqq.

¹³⁷³⁾ Eur. Phoen. 1068.

¹³⁷⁴⁾ de diis Syris. ed. III. Lips 1662. 12. Synt. II. cp. 4. p. 295.

¹³⁷⁵⁾ Kadmus p. LXXIX sq.

¹³⁷⁶⁾ Vocc. Aegypt. p. 244.

Aegyptisch, indem er zu den *πύλαι ὀγκαίδες* die *πύλαι Νητιίδες* von der ägyptischen *Νητῖθ* stellte. — O. Müller ¹³⁷⁷⁾ leitet den Namen von dem Thebäischen Dorfe Onkai ¹³⁷⁸⁾ ab, wo das Bild der Göttin errichtet war, und meint, daß er wohl am allernatürlichsten mit dem Arkadischen Onkeion, der Demeter Erinny's heilig ¹³⁷⁹⁾, in Verbindung zu setzen wäre. Ihm stimmt bei Creuzer ¹³⁸⁰⁾.

Ich kann sprachlich nicht entscheiden, in wieweit die Etymologie richtig ist, nach welcher Schwenck ¹³⁸¹⁾ die Namen *Ὠκεανός*, *Ὠγύγης*, (*Γύγης*), *Ὀγγα*, *Ὀγκα*, *Ὀγγηστός* u. a. auf eine gemeinsame Wurzel zurückführt. Die drei ersten sind ohne Zweifel dieselben, und von den drei letzten kann ich wenigstens das mit Zuversicht behaupten, daß vom mythologischen Standpunkte aus nichts gegen ihren Zusammenhang mit jenen sich einwenden, im Gegentheil vieles dafür sich anführen lasse ¹³⁸²⁾.

Was zunächst Onchestos betrifft, so ist alles, was sich an diesen Namen knüpft, Poseidonisch. Schon Homer ¹³⁸³⁾ kennt

Ὀγγηστόν θ' ἱερὸν, Ποσιδήιον ἀγλαὸν ἄλσος.

Hier war schon seit den ältesten Zeiten eine Amphiktyonie mit Wagenrennen zu Ehren des Poseidon, wobei die Pferde ohne Fuhrmann ihren Lauf machten ¹³⁸⁴⁾. Natürlich mußte

¹³⁷⁷⁾ Orch. p. 115.

¹³⁷⁸⁾ Sch. Pind. Ol. II, 39. Tzetz. Lyc. 1225. Vgl. Unger Th. Par. p. 20.

¹³⁷⁹⁾ Tzetz. Lyc. 1225.

¹³⁸⁰⁾ III, 365 sqq.

¹³⁸¹⁾ Andeut. p. 179 sq.

¹³⁸²⁾ „Der Name (Onkai, Onkeion) erinnert an Onchestos, wo ebenfalls alter Poseidonsdienst.“ Welcker Ep. Cycl. p. 67. not. 85.

¹³⁸³⁾ B, 506.

¹³⁸⁴⁾ Vergl. Hom. hymn. in Apollin. 230 sqq. O. Müller Orch. p. 65. 78. 202. Hermann St. A. §. 11, 8.

der Sage zufolge die Stadt von einem gewissen Onchestos gestiftet sein, der bald Sohn des Poseidon¹³⁸⁵), bald des Boiotos¹³⁸⁶) heisst, was dasselbe ist. Denn Wasser und Rinder sind der Mythologie zwei Identitäten, von denen später die Rede sein wird¹³⁸⁷). Sollte doch der See bei Onchestos zum Vorzeichen der Zerstörung Thebens ein dumpfes Getöse von sich gegeben haben, wie Stiergebrüll¹³⁸⁸), wobei man an die Glosse *ὀγκᾶται* = *βοᾶ* erinnert wird.

Wir können immerhin unentschieden lassen, ob *Ὀγγησιτός* mit *Ὀκεανός*, *Ὀγγήνος* u. a. oder mit *ὀχέω*, *ὄχος* zusammenhängt; so viel ist klar, dafs es in dem einen wie in dem andern Falle und durch seinen Kultus in enger Verbindung zu Poseidon steht.

Weiter ist bemerkenswerth, dafs das onkaiische Thor auch *πύλαι Ὀγύγαι* heifs¹³⁸⁹), der Sage nach von *Ogygos*, Sohn des Poseidon¹³⁹⁰) oder des Boiotos¹³⁹¹).

Die Sagen von dem Arkadischen Onkeion bewegen sich in demselben Kreise und bestärken so unsre Vermuthungen. Im westlichen Arkadien, nicht weit von Thelpusa am Fluß Ladon lag der Ort Onkeion, in welchem sich ein Tempel der Demeter Erinys befand. Dieses Onkeion sollte nach Onkos, Sohn des Apollon, genannt sein, Demeter aber ihren Beinamen auf folgende Art erhalten haben. Ihre geraubte Tochter suchend kam sie auch in diese Gegend. Poseidon, der dort als *Ἰππιος* verehrt wurde, verlangte nach

¹³⁸⁵) Pausan. IX. 26, 5.

¹³⁸⁶) Hesiod. bei Steph. Byz. p. 214, 32. West. Sch. II. β, 506.

¹³⁸⁷) Vgl. inzwischen Unger Th. Par. p. 257 sq.

¹³⁸⁸) O. Müller Orch. p. 37.

¹³⁸⁹) Unger p. 267 sqq.

¹³⁹⁰) Tzetz. Lyc. 1206. p. 957 Müll.

¹³⁹¹) Unger l. l. p. 257 sq.

ihr, sie aber floh und nahm, um dem Gotte zu entgehen, die Gestalt einer Stute an; Poseidon verwandelte sich darauf in einen Hengst und wohnte so der Göttin bei, die darüber erzürnt den Namen Erinys erhielt, und aus der Umarmung des Gottes das Rofs Areion gebar.

Dieselbe Geschichte nun wird nach Boiotien verlegt, wo Areion bei der Quelle Tilphusa erzeugt sein sollte¹³⁹²). Die Rolle, welche es bei dem Kriege gegen Theben und der Rettung des Adrastos spielt, ist bekannt. Und auf Kolonos waren Demeter, Poseidon, Adrastos und Athene neben einander. Bei der Erzeugung des Areion gedenkt man alsbald der Sage, wonach Poseidon auch der Athene nachgestellt haben soll. Ja ähnlich wie Hephaistos soll er bei dem Felsen von Kolonos schlafend Saamen verloren haben und aus demselben das Rofs *Σύφιος* oder *Σκυφω-νίτης* entstanden sein¹³⁹³).

Diese Andeutungen werden genügen um einerseits zu zeigen, wie genau Poseidon mit den Lokalitäten Onchestos, Onkai und Onkeion in Verbindung steht; andererseits wie übereinstimmend die Sagen sind, welche von diesen Lokalitäten und von der Athene erzählt werden.

Hiernach nun und nach dem Obigen nehme ich keinen Anstand zu behaupten, dafs die Athene Onka eine mit dem Poseidon innig verbundene¹³⁹⁴) gewesen sei und demgemäfs sich auf Schifffahrt bezogen habe. Dies wird dadurch noch gewisser, dafs wir neben einem Apollon *δελφίνιος* einen *ὄγκαϊος* kennen. Da nun Apollon als *δελφίνιος* ein Gott der Seefahrt¹³⁹⁵) und dieser Name nicht verschieden ist von

¹³⁹²) Welcker Ep. Cykl. p. 66 sq. Preller Demet. p. 152 sqq. Hermann Q. Oedip. p. 86 sq.

¹³⁹³) Tzet. Lyc. 766.

¹³⁹⁴) S. Hermann Q. Oed. p. 78 sq.

¹³⁹⁵) Schwartz p. 66 sqq.

*Τελφούσιος*¹³⁹⁶), welcher wiederum auf die Quelle Telphussa zurückgeht, mit welcher Apollon, wie wir oben sahen, mehrfach verknüpft ist: da ferner an Telphussa der Name Onkai eng in den Sagen angeschlossen erscheint, und von dem Arkadischen Onkai nicht blos erzählt wird, es sei von einem Sohn des Apollon Namens Onkos gestiftet, sondern Apollon an jenem Orte selbst einen Tempel und davon den Beinamen *Ὀγκαιάτης*¹³⁹⁷) hatte oder *Ὀγκαῖος*, wie ihn Antimachus¹³⁹⁸) nennt: so wird kein Zweifel sein, daß Apollon *Ὀγκαῖος* ein *Δελφίνιος* d. h. ein Gott der Seefahrt gewesen sei. Was eben unsre obige Vermuthung über Athene Onka unterstützt.

Schließlich bemerke ich noch zweierlei, erstens daß Rückert¹³⁹⁹) den Namen Onka von dem Hügel (ὁ ὄγκος) entnommen glaubt, auf welchem die Burg Kadmeia erbaut war. Er scheint sie demnach mit der *Ἀθ. ἀρχία, ἐπιπυργίτις* u. a. gleich zu stellen. Weshalb ich dies nicht glaube, geht aus dem Vorhergesagten hervor. — Zweitens, der berühmte Fourmont gab vor, in Amyklai einen Tempel der Onga und Inschriften, die sich auf diese Göttin beziehen, gefunden zu haben. Hierauf fufsend erklärte Welcker¹⁴⁰⁰) den Namen Onka für karisch oder pelasgisch, und machten Raoul Rochette¹⁴⁰¹) und Creuzer¹⁴⁰²) Kombinationen. Alles verschwindet vor der Thatsache, daß Tempel und Inschriften eine bloße Fiktion Fourmonts sind¹⁴⁰³) —

¹³⁹⁶) s. Unger Th. Par. p. 117 sq. O. Müller Orch. p. 468 sq.

¹³⁹⁷) Paus. VIII. 25, 11.

¹³⁹⁸) Bei Pausan. VIII, 25, 9 (fr. 18 Schell.)

¹³⁹⁹) p. 76.

¹⁴⁰⁰) Kret. Kol. p. 11 u. 61.

¹⁴⁰¹) Hist. des colon. grecques I, 205 sq.

¹⁴⁰²) III, 367 sq.

¹⁴⁰³) Vergl. Böckh C. J. I. p. 65 sq. und zu no. 48. 49. 50. 55. 60. 61. 68.

Die Wolke befruchtet das Erdreich und giebt den Saaten Gedeihen; daher ist Athene auch

c) Herrin der Fruchtbarkeit. Diese Beziehung ist ausgesprochen in dem Mythos von Erechtheus. Athene kam zum Hephaistos¹⁴⁰⁴), den bei dem Anblick der Göttin wollüstiges Verlangen ergriff, so daß er ihr nachlief um sie zu umarmen. Sie aber, eine reine züchtige Jungfrau, duldete es nicht. Aus Hephaistos Saamen aber, der auf die Erde gefallen war, erwuchs Erichthonios¹⁴⁰⁵). Oder so, freilich nach einem schlechten Gewährsmanne¹⁴⁰⁶): nachdem Prometheus durch seine Hülfe die Athene aus dem Haupte des Zeus entbunden hatte, wollte er ihre Keuschheit verletzen, ward aber dafür zur Strafe an den Kaukasos geschmiedet. — Prometheus ist von dem Hephaistos nicht verschieden, daher auch die beiden Mythen nicht blos der Form nach auf eins hinauslaufen. Sie sind eine religiös-poetische Auffassung jenes Naturphänomens, welches sich an der Gewitterwolke darstellt. Hephaistos, der Blitz, Athene die Wolke, und der Saame des Hephaistos der Regen, welcher das Erdreich befruchtet, daß aus ihm das Wachsthum (Erichthonios) hervorgeht¹⁴⁰⁷).

¹⁴⁰⁴) Ihr Verhältniß ist ein sehr inniges; natürlich. So ist auf dem dreiseitigen borgh. Altar Athene mit Hephaistos gruppiert, welchen letzteren Winckelmann *Gesch. d. K.* III. 2, 6 nach falscher Ergänzung für eine Juno hielt. — Vgl. De la Barres in *Mem. de l'Ac. d. Inscr.* Tom. XVI.

¹⁴⁰⁵) Apollod. III. 14, 6. Creuzer *Symb.* III, 319.

¹⁴⁰⁶) Duris b. Sch. Apollon. II, 1249 (vgl. Creuzer *Symb.* III, 319 sq.).

¹⁴⁰⁷) Es ist bemerkenswerth, daß von den Valkyrien, welche ebenfalls Wolkengestalten sind, erzählt wird, wenn sich ihre Rosse schütteln, triefe von den Mähnen Thau in die Thäler und fruchtbarer Hagel auf die Bäume (*Grimm Myth.* p. 393). Man sieht, wie ähnlich und doch wie verschieden, gemäß den verschiedenen Volkscharaktern, ein und dasselbe Naturobjekt angeschaut worden ist.

Nachdem so Erichthonios entstanden war, nahm sich Athene seiner an, ernährte ihn, ohne dafs die übrigen Götter darum wufsten, und übergab ihn, da sie ihn unsterblich machen wollte, und nachdem sie ihn in einer Kiste verborgen hatte, der Pandrosos, des Kekrops Tochter, der sie zugleich verbot, die Kiste zu öffnen. Die Schwestern der Pandrosos aber, Herse und Aglauros oder Agrauros¹¹⁰⁸), öffneten aus Neugier dennoch die Kiste, sahen den Knaben von einer Schlange umwunden und starben, indem sie entweder von der Schlange selbst getödtet wurden oder, durch den Zorn der Athene wahnsinnig, sich von der Akropolis herabstürzten. Erichthonios ward von der Athene im Heiligthume erzogen, wurde König von Athen, stiftete auf der Burg ein Bild der Athene, setzte die Panathenäen ein, heirathete *Πραξιθέαν Νηίδα νύμφην*, mit der er den Pandion zeugte, und ward, nachdem er gestorben war, in dem Heiligthume der Athene begraben.

So berichtet die Sage Apollodor¹¹⁰⁹), für die Alterthümlichkeit von dessen Erzählung die obgleich interpolierte Stelle des Homer¹¹¹⁰) bürgt:

¹¹⁰⁸) Die Namen schwanken, Creuzer Symb. III, 391 sq. not. 4. Aehnliche Beispiele hat Meineke zu Euphor. fr. 83. Aber aus den Inschriften auf Kunstdenkmälern sehen wir, „dafs wenigstens in der Blüthezeit Athens die erstere Form im Gebrauche des Volks herrschte. S. J. de Witte descr. d'une coll. de vases peints. 1837. no. 105. p. 57 sq. Auch das Fragment bei Inghirami monum. Etruschi p. V. tav. LV. no. 5.“ O. Müller Ersch u. Gruber Encycl. p. 77. §. 4. not. 22. Der zweite Name mag durch die leichtere Aussprache oder die Bedeutung des ganzen Sagenkreises herbeigeführt sein. Vgl. die unten bei Aglauros angeführten Stellen aus Welcker p. 286.

¹¹⁰⁹) III, 14, 6.

¹¹¹⁰) B, 546 sqq

Drauf die Athen bewohnten, des hochgesinnten Erechtheus
Wohlgebaute Stadt, des Königes, welchen Athene
Pfl egte, die Tochter des Zeus, als die fruchtbare Erd' ihn
geboren,

Setzt' ihn drauf zu Athen in ihren gefeierten Tempel.

(Vgl. 7, 81.)

Dafs hier Erechtheus statt des Erichthonios genannt ist, hat nichts auf sich; es sind nur zwei verschiedene Formen ein und desselben Namens¹⁴¹¹⁾.

Von Abweichungen dieser Sage, die wie in der Regel an dem Sinne selbst nichts ändern, erwähne ich keine, da sie grade hier nur äufserst unbedeutend sind. Ueberall treten als beachtenswerth hervor das Verhältnifs der Athene zu Erichthonios, die drei Töchter des Kekrops und die Schlange.

Nach dem, was ich schon oben über das Verhältnifs der Athene zum Hephaistos und den hieraus entsprungenen Erichthonios bemerkt habe, kann es nicht zweifelhaft sein, dafs wir uns hier in einem Mythenkreise befinden, der sich durchaus auf agrarische Verhältnisse bezieht. Dies ist auch von allen Mythologen richtig eingesehen worden¹⁴¹²⁾. Nur mufs man nicht, wie einige z. B. Creuzer gethan haben,

¹⁴¹¹⁾ Vergl. Sch. II. β, 547. Buttmann z. Plat. Alcib. I. p. 148. ed. IV. Leake Topogr. v. Ath. Zürich. 1844. S. p. 2. not. 2. O. Müller Orchom. p. 117. ed. II. Welcker Tril. p. 284. Hermann Antq. I. §. 92, 7. p. 205. ed. III. Sturz z. Hellanic. fr. 13. p. 55. ed. II.

¹⁴¹²⁾ Creuzer Symb. III, 389 sqq. 510—513. O. Müller Encycl. §. 4 sqq. p. 77 sqq. Minerv. Pol. p. 3 sqq. Rückert p. 13 sqq. Bröndsted Reisen und Untersuchungen II, 229 sqq. Welcker Tril. 284 sqq. Panofka Ann. del. Inst. 1829. Vol. I. p. 290 sqq. bei Gelegenheit des auch von Lange Epistola ad Ilgenium. 1831. 8. erklärten und bei Creuzer Symb. III. tb. VII. wiederholten Reliefs, welches die Athene darstellt, wie sie, zwischen Hephaistos und Poseidon stehend, den ihr von der Ge dargereichten Erichthonios entgegennimmt. Vergl. O. Müller Arch. §. 371, 4. p. 542. Eurip. Jon. 267 sqq.

zu viel „Licht“ hineinbringen. Der Mythos ist, wie gesagt, durchaus agrarisch.

Eine sinnvolle Phantasie ward bei Betrachtung, d. h. empfindungsvoller Betrachtung der Gewitterwolke zu Vorstellungen veranlaßt, wonach der Blitz (Hephaistos) die Wolke (Athene) anzugreifen scheint und zwar in der Weise, daß man, jenen männlich, diesen weiblich denkend, in diesem physischen Vorgange einen Versuch des Hephaistos auf die Tugend der Athene, und in dem aus der Gewitterwolke herabfließenden Regen den Saamen des Hephaistos zu erblicken glaubte, den er bei seinem Angriff aber vergeblich vergossen hätte. Aus diesem Saamen nun entsprang Erichthonios¹⁴¹³), das Produkt des befruchtenden Gewitter-

¹⁴¹³) Hier will ich bemerken, daß ich die Gestalt unsres Mythos, wie wir sie aus Homer und Apollodor kennen, nicht mit Welcker (Tril. p. 285) für eine Umwandlung der ursprünglichen halte, wonach Erichthonios wirklich Sohn des Hephaistos und der Athene gewesen wäre und worauf das Epigramm bei Spanheim zu Callim. 134 p. 727 geht:

Ἥφαίστῳ ποίτε Παλλὰς ἐν' ἀγκυρόησι μίγεται

Εἰς εὐνὴν ξύμῃ Πήλεως ἐν θαλάμοις,

noch auch mit eben demselben Gelehrten die Angabe, daß Erichthonios vom Hephaistos mit der Ge gezeugt sei (Pausan. I. 2, 6. Welcker Tril. p. 285, not. 497) für nicht ursprünglich ansehe. Nämlich alle drei Vorstellungen gehen so leicht und natürlich aus der Anschauung des Naturobjekts, auf dem sie beruhen, hervor, daß man von keiner sagen kann, sie sei natürlicher, also ursprünglicher als die andre. Vielmehr halte ich sie alle drei für gleich alt; sollte ich mich aber für eine besonders entscheiden, so würde ich sagen, daß ich dies nur nach Maßgabe des Alters der Zeugnisse könnte d. h. mich für die erklären müßte, welche der homerischen Stelle zu Grunde liegt. Aber wir werden uns ja wohl nach gerade daran gewöhnt haben, verschiedene Mythen als gleich berechtigt anzusehen und als gleich ursprünglich neben einander bestehen zu lassen. [Wir leinten die Athene mittelbar oder unmittelbar als Mutter des Erichthonios kennen. Dies war gewiß der Grund, weshalb man im Mittelalter (a. 1019) den Tempel der Athene auf der Burg als Kirche der Mutter Gottes benutzte. (Georg. Cedren. p. 717. Paris. vgl. Franc.

regens oder, was davon nicht unterschieden ist, der im Schoofse der Erde durch die Gewitterwolke (Hephaistos und Athene) erst eigentlich zum Leben kommende Keim. Darauf geht auch sein Name¹⁴¹⁴).

Philelphi Epist. Venet. 1502 fol. p. 31 b.); ebenso den Tempel des Theseus, der den Minotauros tödtete, als Kirche des heiligen Georg.] Was die Mythe betrifft, nach welcher Hephaistos mit Ge den Erichthonios erzeugt habe (Vf. d. Danais u. Pind. (fr. 231 Bgk.) bei Harpocr. p. 41 Bekk.), so ist die poetische Anschauung, nach welcher der Blitz, der im Gewitter mit Regen verbunden in die Erde schlägt, diese schwängert und befruchtet und danach mit ihr als Erzeuger des Fruchtkeimes gilt, ebenso schön als einleuchtend. Weniger kann man dies von einer andern Nachricht sagen, der zufolge Nemesis des Erichthonios Mutter war (Suid. p. 3199 Gaisf. Phot. Lex. Gr. p. 416 Dobr. ed. Lips.). Es ist offenbar, daß Nemesis nicht mit der Athene kann gleichgestellt werden. Wie aber, wenn sie nur eine andre Gestalt jener Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία (Aesch. Prom. 210) wäre? Und in der That ist sie das, wie sich bei der Mythologie der Demeter ergibt. Hier will ich nur darauf hinweisen, daß alle Kulte, deren Mittelpunkt die Erde mit ihren wechselnden, aufblühenden und verwelkenden Erscheinungen bildet, einen finsternen Charakter tragen, düster, schwermüthig, melancholisch, grausam, blutig sind. So war Erichthonios der Ackersmann nicht blos der Ge Sohn, sondern nach einer Version jener Ge Nemesis, die seit alten Zeiten zu Rhamnus verehrt wurde; und daß diesem agrarischen Kulte die Grausamkeit nicht fehlte, ist oben bemerkt.

¹⁴¹⁴) Creuzer Symb. III, 510 sq. 389. Welcker Tril. p. 284. Heyne Obs. Apollod. p. 328. Schwenck Etym. Andeut. p. 117. — Die erste Hälfte des Namens *ἔρι-* hat man sehr verschieden abgeleitet; von

- a) *ἔρις*, in Bezug auf den Streit zwischen Heph. und Athene. Hygin. fb. 166. p. 282. Stav. Myth. Vat. I, 128. II, 37 u. 40.
- b) *ἔριον* (Wolle), weil Athene den ihr an den Schenkel gekommenen Saamen des Heph. mit Wolle abgewischt, diese dann auf die Erde geworfen habe, woraus nun Erichthonios entstanden. Umgekehrt ist es richtig; der Zug entstand, weil man sich durch *ἔρι-* an *ἔριον* erinnern liefs. Kallimach. bei Sch. II, β, 547. Tzetz. Lycophr. 111.
- c) *ἔρα* (Erde) Erdländer. Schwenck Andeut. p. 117.
- d) *ἐρύω* (aufreißen) Erdaufreißer, als Ackersmann. Vgl. *Ἐρύσθων*. Vgl. Creuzer Symb. III, 510 sq. *ἐρύσθων ἀροτρον*

Seiner weitem Entwicklung nimmt sich Athene an, die ihn von der Erde empfängt. Die mystische Kiste, worin sie den jungen Erichthonios birgt, wird wohl der dunkle Schoofs der Erde sein, in dem der Keim seiner Vollendung entgegenreift ¹⁴¹⁵), während seiner Pflege warten

Pandrosos = die Thaureiche, Allthau.

Aglauros = die Heitre? (sc. des Himmels, der heitre Himmel)? ¹⁴¹⁶)

und Herse ¹⁴¹⁷) = Thau (von ἡ ἑρση) ¹⁴¹⁸).

Euphor. fr. 140. So auch Pott Etym. Forsch. I, 90. „Aufreißung der Erde bewirkend.“

c) ἔρι — (sehr — z. B. ξριβῶλαξ). Welcker Tril. p. 284. So auch Forchhammer p. 55, da er ihn „den wahren Sohn der Erde, den Autochthonen“ nennt.

f) ἔρω (sero) Sämann. Welcker Z. f. a. Kst. Bd. I. p. 112. not. 23, mit Verweisung auf Lennep Etym. V. ἔρα und Kanne Verwandschft. d. Gr. u. D. Spr. p. 134.

¹⁴¹⁵) Ueber die παρακαταθήκαι aus dem Kreise des Demeterkultes s. Welcker Tril. p. 285.

¹⁴¹⁶) Wenn man den Namen nicht lieber mit Forchhammer p. 59 auf den glänzenden Thautropfen beziehen will. — O. Müller Encycl. p. 78. not. 27 (Kl. Schr. II. p. 140) führt das Wort mit Lucas Q. Lexic. I. auf den Stamm ΓΑΛΥ (ΓΑΛ) zurück, wovon ΓΑΛΥΑ eine Nebenform, „die hellglänzende.“ — Vgl. Preller Demet. p. 289. not. 18.

¹⁴¹⁷) „Es bleibt immer auffallend, daß die beiden Namen Herse und Pandrosos sich in ihrer Bedeutung so nahe liegen, und es möchte daher leicht die eine dieser Kekropiden aus einem Beinamen der andern entstanden sein. Man schwur nur bei der Aglauros und Pandrosos, nicht bei der Herse. Sch. Rav. ad Arist. Thesm. 533.“ O. Müller Encycl. p. 78. not. 28. (Kl. Schr. I. I.)

¹⁴¹⁸) Sehr passend vergleicht Welcker p. 286 hierzu Ovid. Fast. I, 681 sq.

Cum serimus coelum ventis aperite serenis
(Aglauros)

Cum latet aetheria spargite semen aqua.

(Herse u. Pandrosos)

Diese Bedeutung der drei Töchter war den Alten selbst auch keineswegs unbekannt. Steph. Byz. Ἀγρηνή (p. 11, 6 West.): τρεῖς δὲ ἦσαν ἀπὸ τῶν αὐξόγοντων τοὺς καρποὺς ἀνομασμέναι [Κέκροπος

Aber, indem sie ihn pflegen, öffnen sie die Kiste, da der Keim, vom Thau genährt, die Hülle des Erdreichs durchbricht und zu dem Lichte strebt, der Thau selbst dagegen, von dem Keime und der Erdenhülle aufgenommen, vernichtet, getötet wird. Dies ist wohl der Sinn von dem Tode der drei Schwestern, von dem ich nicht anstehe zu behaupten, daß hierbei allerdings die Sage, wonach er durch den Drachen selbst bewirkt wird, älter sei als die andre, vielleicht durch die Tragödie gebildete, der zufolge die Töchter des Kekrops sich im Wahnsinn von der Burg herabstürzen¹⁴¹⁹⁾.

Die Schlange ist Symbol für die zeugerische Kraft des Erdlebens. Man kam wohl auf dieses Symbol, indem man von der Aehnlichkeit geleitet wurde, die zwischen dem stillen, verborgenen, heimlichen Wirken des Keimes, überhaupt alles Erdenlebens, welches sich aus dem Schoofse der Erde hindurchwindet zum Licht und Leben und der verborgenen, heimlichen, schlüpfenden, unmittelbar an der

θυγατέρες] II. 'Ε. Ἀγραυλος. Sie heißen daher auch *Παρθένοι Ἀγραυλίδες* Eurip. Jon. 23 („die auf dem Acker hausenden Jungfrauen, eine Art agrarische Nymphen.“ O. Müller Encycl. p. 78. Kl. Schr. II. I. I.). vgl. Hesych. I. p. 64. Ἀγραυλοι οἱ ἐν ἀγρῷ νυκτερεύοντες.

¹⁴¹⁹⁾ Obgleich dies freilich auch nicht bloße Fiktion sein, sondern, was Welcker Tril. p. 285 sq. und Creuzer III, 393 meinen, auf ein wirklich beim Kult gebräuchliches ehemaliges Menschenopfer zurückdenken mag. Denn Menschenopfer war auch in Salamis auf Kypros bei diesem Dienste, wo, wenigstens späterhin, der Aglauros jährlich (im Monat Aphrodisios, den deshalb Welcker Ep. Cycl. p. 303. not. 486 für einen Frühlingsmonat hält, während er nach Ideler der erste Herbstmonat war, freilich nur im Paphischen Kalender; denn die Salaminier hatten — mit einiger Umstellung — die aeg. Monate, vgl. Ideler.) ein Jüngling geopfert wurde, den man mit der Lanze durchbohrte. Porphy. de abst. II, 54. IV, 8. Vgl. Theodoret. Therapeut. lb. VII. p. 894. ed. Schulz. Cyrill. gegen Julian. lb. IV. p. 129. O. Müller Encycl. §. 9. p. 81. (Kl. Schr. II. p. 147.) Engel Kypros II, 664 sqq. Euseb. P. E. IV, 16 (X, 9) in Constant. cp. 13.

Erde hin und aus ihr hervorkriechenden Schlange stattfand, der Schlange, die ja auch in etwas durch ihre Form mit den länglichen, im Winde hin- und hergeschlängelten Gewächsen, und dadurch, daß sie alljährlich aus der alten Haut zu neuem Leben hervorgeht, mit dem Keime, der aus vergehendem Saamen ein neues Dasein entwickelt, Ähnlichkeit hat, und zugleich das größte, auffallendste Thier ist, welches unmittelbar an der Erde hinkriecht¹⁴²⁰). Doch es bedarf hier keiner weitem Erörterung, da für unsern Zweck die einfache Erwähnung genügt, daß das Symbol der Schlange ein solches ist¹⁴²¹). Nur das will ich noch beiläufig bemerken, daß auch die Schlange des Paradieses nichts andres bedeutet als die Verführung des Weibes durch die Sinnlichkeit des Geschlechtstriebes zum Genusse desselben, wovon, wie bei Here und Aphrodite, der Apfel das Symbol ist¹⁴²²).

Nachdem nun Erichthonios das Licht erblickt hat durch die zu ihm hindurchdringende Neugier der seiner wartenden Kekropstöchter, übernimmt seine weitere Pflege Athene selbst. Denn während ihm in seiner Erdverhüllung zunächst der stille Thau und die Feuchte des Landes Nahrung gab

¹⁴²⁰) „Erde sollst du essen dein Lebelang.“ — Anders deutet die Schlange (δράκων) Forchhammer p. 57 sq., indem er den Namen von δράω, δέδρακα = τρέχω ableitend sie für ein Symbol des laufenden, sich schlängelnden Flusses erklärt. — Dagegen Gerhard Hyperb. Röm. St. I, 14. not.: „So dient die feuchte, am Erdboden haftende Schlange zum sprechenden symbolischen Ausdruck der fruchtbar feuchten Erdkraft, während abgezogene Eigenschaften und Erscheinungen desselben Thieres zur allegorischen Bezeichnung abstrakter Begriffe, der Heilkraft, der Klugheit, endlich gar der Zeit und Ewigkeit werden.“ —

¹⁴²¹) So fährt Demeter mit Schlangen auf unzähligen Denkmalen.

¹⁴²²) Schlange = phallus.

Apfel = testiculi.

und seine Hülle dadurch lüftete, findet er nunmehr sein Gedeihen durch die Fürsorge der Wolke, die mit befruchtendem Regen ihn weiterem Wachsthum entgegenführt. So gedeiht Erichthonios unter Athenens Schutz ¹⁴²³).

¹⁴²³) Der Uebergang dazu, daß Erichthonios König des Attischen Landes wird, ist nicht so groß, wie es vielleicht scheint. Wenn einmal die gläubige Phantasie den gedachten Vorgang im Naturleben sich unter dem Bilde des Erichth. vergegenständlicht hatte, so ward sehr leicht aus ihm zugleich das Bild des ersten Ackerbauers des Attischen Landes und, inwiefern die ältesten Bewohner von Attika, welchen diese Mythe zu eigen war, Ackerbauer waren, aus dem Erichth. der Landesheros, von welchem sie selber abstammten. Daher auch, weil jedes Volk Anspruch auf das höchste Alter macht, Erichth. geradezu der erste Mensch genannt wird, Sch. zu Aristid. Panath. p. 102 Jebb.

Es bedarf nach dem, was eben über die Bedeutung des Erichth. gesagt ist, keines weiteren um den Sinn der Angaben zu verstehen,

- 1) daß er König von Attika war;
- 2) als Schiedsrichter zwischen Poseidon und Athene dieser Attika zusprach. Apollod. III. 14, 1 (wo jedoch Westerm. *Ἐρμίσσορα* hat, was, wie wir sehen werden, in der Sache nichts ändert, und Apollod. der Meinung einiger widerspricht, daß Erichth. Schiedsrichter gewesen.
- 3) daß er den Dienst der Athene stiftete, ihr auf der Akropolis einen Tempel baute und ihr zu Ehren die Panathenäen anordnete. Hygin. P. A. II, 13. p. 446. Stav. Hellenic. b. Harpocr. *Ἰαν.* (fr. 13 St.) Chron. Par. X, 17. p. 562 Müller. (C. Inscr. II, 300). Schneidewin Philol. I, 1. p. 11 sq. Stav. z. Hygin. l. l. p. 447. not. 11. Apollod. III, 14, 6. Philoch. bei Harpocr. *Κανηγόροι.*
- 4) daß er zuerst das Viergespann anschrirte (Aristid. h. in Min. Vol. I. p. 12 Jebb. p. 18 Dind. Aelian. V. H. III, 38. Virg. Georg. III, 113 sq. Plin. H. N. VII, 56. Daher begleitet Erichth. die Rossebändigerin Athene unter den Figuren des westlichen Giebfeldes vom Parthenon, s. Creuzer zu Stuart's Alterth. v. Athen. I, 544—549 der deutsch. Uebers. Böckh C. J. II. p. 313 (zu Chron. Par. I. l.), weshalb er auch später als Fuhrmann unter die Sterne versetzt wurde. Hygin. l. l.
- 5) daß er entweder (vgl. Creuzer III, 512 sq.)
 - a) selbst Schlange war (Hygin. l. l. p. 447), oder
 - b) nur Schlangenfüße hatte (Hygin. l. l. p. 447. fb. 166. Serv. z. Georg. III, 113.

Ich komme zu den drei Schwestern Herse, Pandrosos und Aglauros. Allen dreien wurden zu Athen bedeutsame

Die Bewohner Attika's verehrten seit den ältesten Zeiten, gemäß dem Charakter der Pelasger, Götter, die sich auf Ackerbau bezogen. (Darauf geht auch der Mythos von Androgeos und Eurygyes.) Solche Beziehungen und daher auch natürlich große Verwandtschaft mit der eben behandelten Sage von Erechtheus treten überall deutlich hervor. Ausser Erechth. nämlich wird ein anderer als Autochthon gesetzt. Mit Agraulos, der Tochter des Aktaios, zeugte Kekrops den Erysichthon, die Agraulos, Herse und Pandrosos (Apollod. III, 14, 2. Paus. I. 2, 5. Vgl. O. Müller Kl. Schr. II, 89). Ueber die Kinder des Kekrops so wie über seine Gemalin Agraulos kann kein Zweifel stattfinden; dieselben Namen haben wir vorhin erörtert. Erysichthon ist ganz identisch mit Erechtheus, „der Erdaufreißer“ (s. Preller Demet. p. 331. not. 7), der Ackersmann. Aktaios, der Vater der Agraulos, ist wohl schwerlich etwas anderes als eine Personifikation des Küstenstriches (ἀκτὴ), wie einst ganz Attika heißen haben soll (Steph. Byz.). Kekrops selbst muß dasselbe bedeuten, was Erechtheus, denn an ihm haften dieselben Sagen. Denn auch er heißt ἀνδροχθών (Apollod. III, 14, 1. Anonym. de incred. I. p. 321, 5. West. Myth.), Sohn der Erde (Antonin. Lib. 6. Hygin. f. 48. Euseb. Canon. chron. II. p. 226. ed. Mai) oder des Hephaistos (Hygin. f. 158.) und wird zwiegestaltig (διγυῆς, Sch. Aristoph. Vesp. 438. Plut. 773. vgl. Creuzer Symb. III, 390. not. 1. Anonym. de incred. I. I. u. Westerm. Myth. p. 374, 32) genannt, oben Mensch unten Schlange (Apollod. III, 14, 1 u. v. A.) Somit ist denn Kekrops ganz in der Reihe agrarischer Kulte, zu der auch Erechtheus gehört. Und diese seine Wesenheit tritt auch in dem hervor, was sonst noch von ihm erzählt wird: daß er statt blutiger Opfer Kuchen (πέλαγοι) dargebracht; den Streit zwischen Poseidon und Athenen (angeblich hatte der uralte Epiker Palaiphatos aus Athen auch geschrieben Ἀθηναῖς ἔβρι καὶ Ποσειδῶνος ἔπη α, Suid. s. v.), von denen jener auf der Burg einen Quell, diese einen Oelbaum hervorgehen liefs, zu Gunsten der letzteren entschieden habe. Wie eng er überhaupt mit dem Dienste der Athene zusammenhängt, sehen wir daraus, daß sein Grab auf der Burg im Tempel der Athene Πολιούχος war, grade wie Erechtheus das seine in dem der Polias hatte (Antiochos fr. 15 Müll.), und daß ein Kekrops uns in Verbindung mit Athene noch mehrfach begegnet. So sollte das Diadische Athen auf Euboia einen Kekrops zum Gründer haben (O. Müller Orch. p. 116), desgleichen Athen und Eleusis am Triton in Boiotien von einem Kekrops gestiftet sein,

Gebräuche gefeiert ¹⁴²⁴) und waren, wenigstens den beiden letztern, Heiligthümer daselbst gewidmet.

Aglauros ¹⁴²⁵) hatte ihren Tempel auf der Nordseite der Akropolis ¹⁴²⁶). Hier schworen die mit Schild und Lanze ausgerüsteten Epheben den Eid, nach Kräften das Vaterland und sein Wohl im Kriege und im Frieden zu erhalten, zu vertheidigen und zu mehren ¹⁴²⁷). Der Grund lag in dem Wesen der Agrauros, als einer das Gedeihen und das Wachsthum befördernden Gottheit; obgleich die Mythe einen andern angiebt: Als in einem Kriege die Athener das Orakel erhielten, der Krieg werde enden, wenn Jemand freiwillig für die Stadt in den Tod gehe, da war es Agrauros, die sich dem Vaterlande opferte. Es versteht sich aus dem vorhergehenden eigentlich von selbst, daß Agrauros von der Athene nicht eigentlich verschieden ist, ebensowenig als Herse und Pandrosos. Zum Ueberflusse lernen wir es

dessen Heroon in der alten Stadt Haliartos noch Pausanias sah. (O. Müller a. a. O. Paus. IX, 33, 1).

Es würde uns hier viel zu weit führen, wenn ich in derselben Weise, wie Kekrops und Erechtheus, die übrigen mythischen Personen der attischen Urgeschichte und ihre Genealogien behandeln wollte. Die Rücksichten, nach denen sie aufgefasset und gedeutet werden können, sind in dem Bisherigen gegeben, und wird die Anwendung auf die hier nicht zu besprechenden Heroen leicht sein. (Ueber Halirrhotos, Sohn des Ares und der Aglauros, s. O. Müller Encycl. p. 78. §. 5. (Kl. Schr. II. p. 140.); über Βουζύγης Preller Demet. p. 290 sqq. vgl. 391 sq.).

¹⁴²⁴) Creuzer Symb. III, 393.

¹⁴²⁵) Hesych. I. p. 54 sq. Ἀγλαυρος. θυγάτηρ Κέκροπος· παρὰ δὲ Ἀθηναίους καὶ ὀμνύουσιν κατ' αὐτῆς. ἣν δὲ ἱέρεια τῆς Ἀθηνᾶς.

¹⁴²⁶) Herod. VIII, 53. O. Müller Encycl. §. 9. p. 80 sq. (Kl. Schr. II, p. 146.)

¹⁴²⁷) Vgl. die Cit. bei Hermann Antiqt. I. §. 123, 7. — Diesen Eid setzten Böckh Ind. lect. 1817/20 und Vömel Z. f. A. 1846. no. 9. p. 68—70 mit einem Feste der Agrauros in Verbindung, welches sie Agrauias nennen und an das Ende des Sommers oder Herbstes verlegen.

zunächst für Aglauros aus Harpocr. s. v. Ἄγλαυρος ἡ θυγάτηρ Κέκροπος. ἔστι δὲ καὶ ἐπώνυμον Ἀθηνᾶς¹⁴²⁸). — Der Agrauros oder, wie wir sagen können, der Athene Agrauros waren bestimmte Feste zu Athen geweiht, die καλλυντήρια und πλυντήρια, an welchen das Bild der Göttin gewaschen und geschmückt wurde¹⁴²⁹).

¹⁴²⁸) Vergl. Meurs. lectt. Attic. II, 13 in Gronov. Thes. Tom. IV. p. 1816 u. weiter unten.

¹⁴²⁹) Phot. s. v.: Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια ἐορτῶν ὀνόματα. γίνονται μὲν αὗται Θαργηλιῶνος μηνὸς, ἐννατῇ μὲν ἐπὶ δέκα Καλλυντήρια, δευτέρῃ δὲ φθίνοντος τὰ Πλυντήρια. τὰ δὲ Πλυντήρια φησὶ διὰ [τὸ μετὰ] τὸν θάνατον τῆς Ἀγραύλου ἐντὸς ἐνιαυτοῦ μὴ πλυθῆναι τὰς [ιερὰς] ἐσθῆτας, εἰδ' οὕτω πλυθείσας τὴν ὀνομασίαν λαβεῖν ταύτην. τὰ δὲ Καλλυντήρια, ὅτι πρώτη δοκεῖ ἡ Ἀγραυλος γενομένη ἱέρεια τοὺς θεοὺς κοσμεῖν· διὸ καὶ Καλλυντήρια αὐτῇ ἀπέδειξαν καὶ γὰρ τὸ [καλλύνειν καὶ] κοσμεῖν καὶ λαμπρύνειν ἐστίν. — „Von diesem Artikel besitzen wir noch einen im Ganzen kürzeren, im Einzelnen aber vollständiger erhaltenen Auszug in den *Λέξεις ῥητορικαὶ* in Bekkers Anecd. I, p. 270. Derselbe lautet: [Καλλυντήρια] ἀπὸ τοῦ καλλύνειν καὶ κοσμεῖν καὶ λαμπρύνειν. Ἀγραυλος γὰρ ἱέρεια πρώτη γενομένη τοὺς θεοὺς ἐκόσμησε. Πλυντήρια δὲ καλεῖται διὰ τὸ μετὰ τὸν θάνατον τῆς Ἀγραύλου ἐνὸς (l. ἐντὸς) ἐνιαυτοῦ μὴ πλυθῆναι τὰς ἱερὰς ἐσθῆτας. Die im Text des Photios eingeklammerten Worte sind aus diesem Auszuge ergänzt, dessen erstes Wort wieder aus dem Photios ergänzt ist.“ Petersen Z. f. A. 1846. no. 73. p. 578. not. 3. „Nach dieser Stelle, s. Petersen l. l. p. 578, wie sie vorliegt, wurden die Kallynterien, an denen Agrauros die Götter schmückte, am 19., und die Plynterien, an denen man die heiligen Kleider wusch, am 29. Thargelion gefeiert. Wenn nun, wie aus andern Stellen zu entnehmen ist, das Anlegen der Kleider und das Schmücken sowie die Entkleidung und die Wäsche der heiligen Gewänder sich zunächst auf die Statue der Athene (das ἀρχαῖον βρέτας im Tempel der Polias) bezog, so wäre die Göttin nur zehn Tage im Jahre bekleidet, die übrige Zeit unbekleidet gewesen. Dies ist nun sowohl an sich undenkbar, als auch deshalb (p. 579), weil bei der Entkleidung der Tempel eingehengt und der Benutzung Ungeweihter entzogen ward, das Jahr hindurch aber manche Feste gefeiert wurden, an denen der Tempel zugänglich sein mußte. Denn dafs hier an das Bild der Athene Pallas im Erechtheum zu denken sei, ist allgemein anerkannt. Man möchte zunächst an eine einfache Umstellung der Daten oder Festnamen denken, allein daran hindert uns eine andere Angabe

Ein besonderes Geschlecht, das der Praxiergiden, ver-

über die Zeit der Plynterien, deren Urheber glaubwürdiger ist. Plutarchos nemlich im Leben des Alkib. c. 34. berichtet von dessen Rückkehr nach Athen im Jahre 411 v. Chr. Folgendes: οὕτω δὲ τοῦ Ἀλκιβιάδου λαμπρῶς εὐημεροῦντος, ἐπέθραπτεν ἐνίοις ὁμοῦς ὁ τῆς καθ' ὁδοῦ καιρὸς ἢ γὰρ ἡμέρᾳ κατέπλευσεν, ἐδραῖτο τὰ Πλυντήρια τῇ θεῷ. („Beim Hesych. heisst es dagegen: Πλυντήρια ἐορτὴ Ἀθήνησι, ἣν ἐπὶ Ἀγραύλῳ, τῇ Κέκροπος θυγατρὶ ἄγουσιν, was auf die Identität der Agraulos und der Göttin schliessen läßt.“ Vgl. oben) δρῶσι δὲ τὰ ὄργια Πραξιεργίδαι Θαργηλιῶνος ἔκτην μηνὸς ἀπόδητα, τὸν τε κόσμον καθελόντες καὶ τὸ ἔδος κατακαλύψαντες, ὅθεν ἐν ταῖς μάλιστα τῶν ἀποφράδων τὴν ἡμέραν ταύτην ἄπρακτον Ἀθηναῖοι νομίζουσι. Obgleich nun wohl Niemand die Richtigkeit der Angaben beim Photios wird vertheidigen wollen, so ist es doch auch schwer, eine Verderbnis zweier Zahlen anzunehmen, die nicht in Zeichen ausgedrückt, sondern in Worten vollständig ausgeschrieben sind. Nehmen wir deshalb eine mit Auslassung verbundene Umstellung der Daten an, wie sie bei einem so ungeschickten Auszuge leicht möglich war, so können die Daten Anfang und Ende einer Reihe von Festen, deren Mittelpunkt Plynterien und Kallynterien bildeten, bezeichnen, wie sie im Attischen Kalender häufig vorkommt. Dies ist nun aber keine blos willkürliche Annahme, sondern wird durch Zeugnisse beglaubigt. Wir wissen, das der Drittlezte jedes Monats, also auch der 28. Thargelion (denn dieser war ein voller Monat — d. h. wenigstens in diesem Jahr —) der Athene heilig war (s. O. Müller in der Allg. Encycl. Sect. III. Bd. X. p. 85). Dieser Tag fällt aber innerhalb der angegebenen Zeitgränze. Ferner mußten die Kallynterien auf die Plynterien folgen; wenn man also nicht annehmen will, das sie den Schluss dieses Festcyklus gebildet haben, weil allerdings nicht wahrscheinlich, das das Bild der Göttin mehrere Tage unbekleidet gestanden habe, so müssen sie zwischen dem 26. und 29. gefeiert sein.“ — Durch Kombination sucht nun Petersen wahrscheinlich zu machen, das diese Feste folgendermassen gefeiert worden:

Thargelion

- | | | | |
|-----|---|---|-------------------------|
| 19. | { | Βενθδεῖα (Procl. z. Tim. p. 9 | = 2. Juni 410. |
| 20. | | u. 27. Basil.). Peters. p. 579 sq. | |
| 21. | { | Eintragung in das ληξιαρχικόν.
Leistung des Bürgereides im Haine der Agraulos.
Wahl der Magistrate. | Petersen
p. 581—597. |
| 22. | | | |
| 24. | | | |
| 25. | { | Πλυντήρια | Plut. Alcib. cp. 34. |
| 26. | | s. oben. | |
| 27. | | | |
| 28. | | | |
| 29. | { | Καλλυντήρια | vgl. Phot. l. l. |
| | | | |

= 8—12. Juni 410.

waltete diese Gebräuche¹⁴³⁰), während welcher die ganze Stadt alle Geschäfte ruhen liefs und wenigstens Einen der Festtage mit öffentlicher Trauer beging¹⁴³¹). Daher sahen es einige von den Athenern als ein böses Omen an, dafs Alcibiades an dem Tage, ἧ Πλυντήρια ἦγεν ἡ πόλις, mit der Flotte im Peiraieus einlief.

Man fragt mit Recht nach der Bedeutung dieses Festes. Wir dürfen uns schwerlich mit der Erklärung befriedigen, dafs das Waschen des alten Holzbildes und seiner Kleidung dem Kultus angehöre, welcher die Bilder der Gottheit nach der Analogie eines menschlichen Körpers behandelte¹⁴³²). Schon die enge Beziehung, in die Aglauros, die wir als durchaus zu dem agrarischen Mythenkreise des Erichthonios gehörig kennen, zu diesem Feste gesetzt wird, läfst uns vermuthen, dafs das Fest selbst nicht ohne agrarische Bezüge gewesen sei. Und dies wird uns nun allerdings bestätigt durch eine Notiz der Lexikographen¹⁴³³), wonach der Göttin an den Plynterien eine Feigenmasse dargebracht wurde zum Andenken an diese erste Nahrung civilisierteren Lebens.

O. Müller (Philol. Mus. Cambridg. Vol. II, 234.) setzte die *Kall.* und *Πλυντ.* auf den 21. oder 22. Thargelion am dritten Tage nach den Bendideien, während Dodwell (de cyclis p. 349) und C. Hermann (Ant. II. §. 61) die abweichende Bestimmung bei Plutarch aus der Ausdehnung des Festes über mehrere Tage erklären. —

¹⁴³⁰) Hermann l. l. not. 5. Welche Stelle dabei den beiden Mädchen *πλυντρίδες* oder *λουτρίδες* (Phot. p. 231) zugekommen, und in welchem Verhältniſs sie sowohl als auch der *κατανέστις*, der den Schmutz unter dem *πέπλος* (κάτω τοῦ πέπλου) abzuwaschen hatte (Etym. M. p. 499), zu dem Geschlechte der Praxiergiden stand, wissen wir nicht.

¹⁴³¹) Plutarch. l. l. Xeuoph. Hellen. I. 4, 12.

¹⁴³²) Hermann Antiq. II. §. 61. p. 318.

¹⁴³³) Hesych. *Ἡγητορία*. Etym. M. p. 418: ἡγητορία παλαιὰ θύσων, ἣν ἐπὶ τῇ πομπῇ τῶν Πλυντηρίων γέρουσιν, ὅτι ἡμέρου ταύτης πρώτης τροφῆς ἐδέξαντο. Vgl. Eustath. z. Od. p. 1961, 12.

Anm. 1. *Πλυτήρια* auf Paros. C. Inscr. no. 2265, 23 (Tom. II, 218). Paros hatte nebst andern Inseln des ionischen Meeres ionische Bevölkerung aus Attika erhalten. Vgl. Hermann Antqt. I, §. 77. p. 166. Bergk Monatskde. p. 26.

Anm. 2. Steph. Byz. *Ἀγρυνλή* (p. 11, 4 West.) *δῆμος Ἀθήνησιν τῆς Ἐρεχθίδος φυλῆς*. Doch schrieben, wie Steph. selbst sagt, andre *Ἀγρυνή*, und diese Schreibart wenigstens ist vorzuziehen, obgleich man auch diesen Namen der Phyle Erechtheis auf einen mythischen Hintergrund und zwar den des Erechtheus und der Aglauros wird zurückführen müssen. Ebenso die πόλις *Ἀθηναίων ἄποικος ἐν Σαρδοί, ἀπὸ τοῦ δήμου κληθεῖσα Ἀγρυνή* Steph. Byz. I. I. p. 11, 8.

Diese Bedeutung des Festes der Plynterien und Kallynterien wird noch deutlicher durch das der Herse zu Ehren gefeierte, die sogenannte *Ἐρσηφορία*. Von einem Heiligthume der Herse ist nichts ausdrücklich überliefert. Forchhammer¹⁴³⁴⁾ schloß auf ein solches in der Nähe der Aphrodite *ἐν κήποις* am Ilissos befindliche aus Pausan. I. 27, 3. Indefs ist mir dies sehr zweifelhaft.

Was den Namen des Festes betrifft, so schwankt derselbe zwischen *ἐρσηφορία* und *ἄρῃηφορία*¹⁴³⁵⁾, ebenso der Name der dabei wirkenden Mädchen zwischen *ἄρῃηφόροι* und *ἐρῃηφόροι*; doch überwiegt die erstere Schreibart, und auch für den Namen des Festes wird *ἄρῃηφορία* vorzuziehen, der andere nur aus der Bedeutung des Festes eingeführt sein. Denn dafs die *ἄρῃηφορία* der Herse galten, ist sicher, wie aus dem Zeugnisse des Istros, so aus Hesych.¹⁴³⁶⁾: αἱ τῇ Ἐρση ἐπιτελοῦντες τὰ νομιζόμενα, und Moeris¹⁴³⁷⁾: αἱ τῇν δρόσον φέρουσαι τῇ Ἐρση, obgleich auch hier, wie

¹⁴³⁴⁾ p. 63.

¹⁴³⁵⁾ Sch. Arist. Lysistr. 642: ἡ ἄρῃηφορία] οἱ μὲν διὰ τοῦ α, ἄρῃηφορία, ἐπειδὴ τὰ ἄρῃητα ἐν κρίσει ἐφερον τῇ θεῷ αἱ παρθένοι. οἱ δὲ διὰ τοῦ ε ἔρσηφορία. τῇ γὰρ Ἐρση πομπεύουσι, τῇ Κέκροπος θυγατρὶ, ὡς ἱστορεῖ Ἰστρος (fr. 17 Müll.).

¹⁴³⁶⁾ Tom. I, p. 1444.

¹⁴³⁷⁾ p. 141.

bei Aglauros und den Πλυντήρια die Athene immer die Hauptperson ist, daher Etym. M. p. 149 ἀρδήφορία· ἑορτὴ ἐπιτελουμένη τῇ Ἀθηνᾷ ἐν τῇ Σκιοφοριῶνι μηνί; aus welcher Stelle wir zugleich sehen, daß dies Fest im Skio-phorion d. h. in dem auf den Thargelion folgenden Monate begangen wurde, also Juni/Juli.

Es wurden aber hierzu vier junge Mädchen von 7—11 Jahren, die eben ἀρδήφόροι hießen, durch den ἄρχων βασιλεὺς aus den adligen Geschlechtern (κατ' εὐγένειαν) erwählt¹⁴³⁸) und während dieses Festes bei den heiligen Gebräuchen verwandt. Das ganze Fest leiteten die Eteobutaden, von denen gleich mehr gesagt werden soll. Zwei von diesen Mädchen nahmen Theil an der Verfertigung des Peplos für die Göttin¹⁴³⁹); die beiden andern, welche in der Nähe des Tempels der Athene Polias wohnten und sich einige Zeit bei der Göttin aufhielten¹⁴⁴⁰), mußten, wenn das Fest da war, während der Nacht Folgendes thun¹⁴⁴¹). Die Priesterin gab ihnen etwas auf dem Kopfe zu tragen, wovon weder diese noch jene wußten, was es sei; hiermit gingen sie zu einem περίβολος, nicht weit von der Ἀφροδίτῃ ἐν Κήποις, durch den man in eine unterirdische, von Natur vorhandene, Höhle kam, in welche die beiden Mädchen hinabstiegen. Dort ließen sie das, was sie mitgebracht hatten, und trugen darauf etwas anderes, aber

¹⁴³⁸) Und zwar wohl schon ein Jahr vorher, wie man theils aus Pausan. I. 27, 3, theils daraus sieht, daß das Weben des πέπλος schon am letzten Pyanepsion begann (Suid. χαλκεῖα. Etym. M. p. 805.) Hermann G. A. §. 56, 32.

¹⁴³⁹) Etym. M. p. 149. Harpokr. p. 48.

¹⁴⁴⁰) Vgl. Plut. Vit. Isocr. p. 244.

¹⁴⁴¹) Sie waren mit weißen Kleidern und mit Gold geschmückt (Etym. M. I. I.) und erhielten eine eigene Art Kuchen, ἀνάστατοι (Hesych. u. Suid. vgl. Pauly Realencykl. Tom. I. p. 825. not.)

gleichfalls verhülltes, hinauf. Nachdem sie dies gethan, wurden sie entlassen und andre statt ihrer nach der Burg geführt¹⁴⁴²⁾.

Was diese Mädchen trugen? O. Müller¹⁴⁴³⁾ denkt an *recentes frondes et ramusculi, quae rore madida antro in vivo saxo exciso servabantur*¹⁴⁴⁴⁾, Lobeck¹⁴⁴⁵⁾ an *inferiae*. Das Wahrscheinlichste, auch von Lobeck angedeutete, möchte sein, daß sie verhüllte Gefäße hintrugen und holten, Gefäße, welche dem Glauben nach „Thau“ enthielten, so daß also die aus der Höhle auf die Burg gebrachten gewissermaßen ein Unterpfand bildeten für den Thau der Saaten, und somit für den Erndtesegen des attischen Landes, während die beiden in der Höhle zurückgelassenen von der gütigen Gottheit nach Jahresfrist, wenn man sie wieder holte, mit neuem Thau, wie man glaubte, angefüllt waren. Also nach jener geheimnißvollen, symbolischen Beziehung des Mittels auf den Zweck, die dem natürlichen Menschen so nahe liegt und daher überall uns entgegen tritt. Hiermit stimmt auch vortrefflich Moeris p. 141: *Ἐρῶτηφόροι αἱ τὴν δρόσον φέρουσαι τῇ Ἐρσῇ*, wo man weder mit Sallier und Pierson den Acc. *δρόσον* für falsch halten, noch weniger mit Kulenkamp zu Etym. M. p. 762 *τὴν πομπὴν τελοῦσαι* ändern darf. Ferner paßt zu dieser Annahme die Lage jener Höhle in den feuchten, thauigen Gärten am Ilissos und die Höhle selbst, zu der der Sonnenstrahl, dieser Feind des Thaues, nicht hinzu konnte. — Daß Kinder zu dieser Feuchtigkeith vom Himmel

¹⁴⁴²⁾ Pausan. I. 27, 3. Ein ausgezeichnetes Relief am Fries des Parthenon stellt die Priesterin und die Arrephoren dar. S. Stuart II, cp. I. pl. 24.

¹⁴⁴³⁾ Min. Pol. p. 15.

¹⁴⁴⁴⁾ Dafür könnte man vergleichen Grimm Myth. p. 560 sq.

¹⁴⁴⁵⁾ Agl. II, 872 sq.

herabstehenden Feierlichkeit verwandt wurden, erinnert an Gebräuche, von welchen Grimm (p. 560 sqq.) berichtet. Sie sind noch unschuldig, und daher die Götter gütig gegen sie.

Uebrigens war die Besorgung des Festes und die Bestreitung der Kosten für den *πέπλος* eine eigne Liturgie¹⁴⁴⁶).

Auch der letzten der drei Schwestern, der Pandrosos, ist in dem attischen Kultus eine ganz nahe Beziehung zu Athene gegeben. Nicht nur dafs der Name *Πάνδροσος* geradezu Beiname der Athene genannt wird¹⁴⁴⁷), sondern es hatte diese Tochter des Kekrops ihr eigenes Heiligthum auf der Akropolis, das sogenannte *Πανδρόσειον*, welches mit dem Erechtheion oder dem Tempel der Athene Polias zusammenhing; ihre eigenen *μυστήρια καὶ τελεταὶ*¹⁴⁴⁸), und ihr mußte, wenn man der wahrscheinlichen Verbesserung des Meursius¹⁴⁴⁹) bei Harpokration [p. 112: *ἐὰν δέ τις τῇ Ἀθηνᾷ θύῃ βοῦν, ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ τῇ Πανδρόσῳ* (statt *Πανδώρα*) *θύειν ὅιν μετὰ βοῦς καὶ ἐκαλεῖτο τὸ θῦμα ἐπίβοιον*] folgt, ein Schaaf geopfert werden, wenn der Athene ein Rind dargebracht wurde¹⁴⁵⁰). Doch wissen wir Nichts über die Ceremonien der Pandrosos; ohne Zweifel waren auch diese ebenso mit denen der Athene verknüpft, wie die der Aglauros und Herse und bezogen sich gewifs in derselben Weise auf Fruchtbarkeit und Gedeihen.

¹⁴⁴⁶) Vergl. Hermann Antq. I. §. 161. not. 2. Schömann p. 326, 12.

¹⁴⁴⁷) Sch. Aristoph. Lys. 439.

¹⁴⁴⁸) Athenagor. Legat. cp. 1.

¹⁴⁴⁹) Lectt. Att. III, 22.

¹⁴⁵⁰) Bei der Pandrosos (*νῇ τὴν Πάνδροσον* Aristoph. Lys. 439) schworen die Frauen, häufiger noch bei der Aglauros (*οὗ τοι μὰ τὴν Ἀγλαυρον* Aristoph. Thesm. 533.), nie bei der Herse (Sch. Arist. Thesm. 533).

Diese Beziehung¹⁴⁵¹⁾ tritt auch ganz deutlich hervor an jener Procession, welche τὰ Σκιροφόρια oder τὰ Σκίρα hiefs und dem ganzen Monate den Namen gab¹⁴⁵²⁾. Sie fand am 12. Skiroph. = 22. Juni statt und zwar in der Weise, dafs der Zug von der Priesterin der Athene und den Priestern des Poseidon oder Erechtheus und Helios nach Skiros geleitet wurde, nordwestlich von Athen, an der heiligen Strafse von Athen nach Eleusis, wo das erste Saatsfeld in Attika gewesen sein sollte. Was aber der ganzen Feierlichkeit den Namen gab, war ein grofser weifser Sonnenschirm (σκίρον = σκιάδειον μέγα), unter dem die Priesterin und die Priester einhergingen, und nach welchem auch Athene selbst den Beinamen Σκιράς hatte¹⁴⁵³⁾. Die Bedeutung dieser Feierlichkeit liegt auf der Hand. Sie wurde unternommen πρὸς ἀποστροφήν τοῦ ἡλιακοῦ καύματος; darum die Verbindung jener drei Gottheiten, darum der weifse Sonnenschirm — dies letztere mit Rücksicht auf den schimmernden weifsliehen Glanz, den die brennende Junisonne um Alles verbreitet¹⁴⁵⁴⁾. Hiernach kann man auch beurtheilen, was von Gerhards Ansicht¹⁴⁵⁵⁾ zu halten

¹⁴⁵¹⁾ Vgl. Preller Demet. p. 124. 391.

¹⁴⁵²⁾ Ueber dieses Fest vgl. die Citate bei Hermann II, §. 61, 13.^o Creuzer Symb. IV, 375. not. 2. — Plutarch. conjug. praec. 42. p. 144 B. Ἀθηναῖοι τρεῖς ἀρότους ἱεροὺς ἄγουσι· πρῶτον ἐπὶ Σκίρω, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα.

¹⁴⁵³⁾ Sch. Aristoph. Eccl. 18. Vesp. 926. Pollux IX, 96. Philoch. fr. 42 Müller. Als solche hatte sie

a) einen Tempel in Phaleron. Paus. I, 1, 4. 36, 4.

b) einen Tempel auf Salamis. Herodot. VIII, 94, vermuthlich auf dem Vorgebirge Skiradion.

¹⁴⁵⁴⁾ Mißbilligen mufs ich die Etymologie O. Müllers, wonach er den Namen der Ath. Skiras mit der weifsen kroidigen Beschaffenheit des Erdbodens in der Gegend zusammenbringt (Pallas Athene, §. 12, not. 82) und ihn von dem der Σκιροφόρια trennen will (§. 23, p. 87), während doch beide augenscheinlich zusammengehören.

¹⁴⁵⁵⁾ Auserles. Vasenb. p. 137 (196).

sei, der die Ath. Σκῆρα als eine beschattende mit dem chthonischen Dionysos in Verbindung bringt.

Auch dieser Festlichkeit standen die Eteobutaden vor. Mit diesem Geschlechte verhielt es sich so. Βούτης war ein Sohn des Pandion und der Zeuxippe, Bruder des Erechtheus, Priester der Athene und des Poseidon¹⁴⁵⁶). Als seine Frau wird Chthonia, des Erechtheus Tochter genannt¹⁴⁵⁷). In dem Tempel der Athene Polias hatte er als Heros einen Altar neben denen des Poseidon, auf dem zugleich dem Erechtheus geopfert wurde¹⁴⁵⁸), einem Orakel zufolge, und des Hephaistos. Die Wände des Tempels aber enthielten Darstellungen auf das Geschlecht der Butaden bezüglich¹⁴⁵⁹), welches sich rühmte, von dem Heros Butes abstammen und gleich ihm den Priesterdienst der Athene Polias versah¹⁴⁶⁰).

In dem Namen¹⁴⁶¹) dieses Geschlechtes reflektiert sich der Kultus, dem es angehörte. Βούτης ist der Ackerbauer, der Bruder des Erechtheus, Sohn der Rofsanschrirerin (Zeuxippe), Gemal der Chthonia, der Erdjungfrau, die wiederum Tochter des Erechtheus war; er verwaltet ferner, so wie seine Nachkommenschaft, das Priesterthum der Athene Polias, deren Beziehung auf

¹⁴⁵⁶) Apollod. III. 14, 8. 15, 1.

¹⁴⁵⁷) Apollod. III. 15, 1.

¹⁴⁵⁸) Die Epidaurier hatten sich verpflichtet jährliche Opfer darzubringen τῇ Ἀθηνᾶσιν τε τῇ πολιᾷδι καὶ τῷ Ἐρεχθεῖ (Herod. V, 82). Vielleicht an den jährlichen Panathenäen. S. B, 546 sqq. u. Herod. VIII, 55.

¹⁴⁵⁹) Pausan. I. 26, 5.

¹⁴⁶⁰) Vgl. O. Müller Min. Pol. p. 8 sqq. 43 sqq. Bofsler gent. sacerd. p. 1 sqq.

¹⁴⁶¹) Ritter Vorhalle p. 403 leitet den Namen der Butaden von dem vergötterten Religionslehrer Indiens, Buddha, her.

Ackerbau sich aus ihrem Verhältniß zum Buzyges ¹⁴⁶²⁾ ergibt.

Das Erechtheion, um auch von diesem Einiges zu sagen, bestand eigentlich aus drei kombinierten Gebäuden: dem Tempel der Athene Polias, dem eigentlichen Erechtheion (auch Kekropion genannt) und dem Pandroseion. Es lag auf der nördlichen Plattform der Akropolis und war, wie wir bereits gesehen haben, der Schauplatz der bedeutsamsten und ältesten Cerimonien. Im Innern befand sich das älteste Holzbild der Göttin, ihr heiliger Oelbaum ¹⁴⁶³⁾ und ein Brunnen mit Meereswasser, den Poseidon entstehen liefs. Hier brannte auch eine ewige Lampe ¹⁴⁶⁴⁾ und stand ein Hermes von Holz, der Sage nach ein Weihgeschenk des Kekrops, und ganz in Myrthenzweige eingehüllt. Dies war offenbar ein phallischer und deshalb verhüllter Hermes, der passend seinen Platz in dem Tempel der Göttin hatte, die hier als die Segen und Gedeihen verleihende verehrt wurde ¹⁴⁶⁵⁾. —

Die Athene *Τιθρώνη* zu Phlya fafst O. Müller ¹⁴⁶⁶⁾ als gleichbedeutend mit *Τριτώνη*, aus dem jener Name durch

¹⁴⁶²⁾ Ueber ihn und sein Geschlecht vgl. Bofsler l. l. p. 10 sqq. Preller Demet. p. 290—294.

¹⁴⁶³⁾ *Οὐχ ὄρεϊς τὸν Πεισίστρατον τὸν Ἕλληνα, τὸν Ἀθηναῖον, ἐπὶ τὴν ἀκρόπολιν ἀεὶ θέοντα, ὥσπερ τῆς εὐδαιμονίας αὐτῷ κατορυγμένης ἐκεῖ σὺν τῇ ἐλατῇ τῇ παλαιᾷ, καὶ ἐκπέσῃ μὴ ἀνεχόμενον καθ' ἡσυχίαν ζῆν;* Maxim. Tyr. XXXV, 2 Reisk.

¹⁴⁶⁴⁾ Der eine Palme von Erz als Schornstein diene. Pausan. I. 26, 7. Vgl. Jahn. Arch. Beitr. p. 41.

¹⁴⁶⁵⁾ Vgl. Welcker Tril. p. 287 sq. — Was die Verhüllung betrifft, so könnte die vielleicht auch einen ähnlichen Bezug auf herbeizuschaffenden Regen haben, wie ähnliche Sitten bei den Serben und Neugriechen. Grimm p. 560. Vergl. über das Erechtheion Müller a. a. O. Encycl. p. 79 sq. §. 6 sq. (Kl. Schr. II. p. 141 sq.) Leake Topogr. v. Athen. Inwood u. Qnast. Das Erechtheion. Berlin 1840.

¹⁴⁶⁶⁾ Kl. Schr. 152, not. 93.

Versetzung entstanden sei. Gerhard¹⁴⁶⁷⁾ übersetzt „die Wärmende.“ Wie dem auch sei, diese Athene ist dadurch als eine agrarische charakterisiert, daß sich der Altar derselben neben denen anderer Gottheiten des Ackerbaues fand, der Demeter Anesidora, des Zeus Ktesios, der Kore Protogone und der Erinnyen¹⁴⁶⁸⁾. Hierher wäre auch die Athene *πανία* (mundartlich für *πλησμονή*, Sättigung, Ueberfluß) in Argos¹⁴⁶⁹⁾ zu ziehen, wenn die Lesart als eine richtige angenommen werden könnte. — Wenn die Wolke das Erdreich befruchtet, und daher die Wolkengöttin dem Ackerbau vorsteht, so ist natürlich, daß sie auch den Pflug erfunden, Pferde und Ochsen anschirren und ackern gelehrt hat. Athene führt deshalb die Beinamen *Ἀργίφα*¹⁴⁷⁰⁾ (Spaten, Rechen), *βοαρμία*¹⁴⁷¹⁾, *βούδεια*¹⁴⁷²⁾, *ταυροπόλος*¹⁴⁷³⁾, *ἰππία-εἰα*¹⁴⁷⁴⁾ *χαλινῆτις*¹⁴⁷⁵⁾, die dem Bellerophon das Wolkenroß Pegasos gezügelt, und *δαμάσιππος*¹⁴⁷⁶⁾, die Rossebändigerin.

2. Die ethische Athene.

a) Die Vorstellung von dem keuschen und jungfräulichen Charakter der Wolkengöttin Athene ist nicht

¹⁴⁶⁷⁾ Hyperb. Röm. St. I, 39.

¹⁴⁶⁸⁾ Pausan. I. 31, 4.

¹⁴⁶⁹⁾ Paus. II, 22, 9.

¹⁴⁷⁰⁾ Hesych.

¹⁴⁷¹⁾ Tzetz. Lyc. 520.

¹⁴⁷²⁾ Potter z. Lyc. 358.

¹⁴⁷³⁾ Sch. Aristoph. Lysist. 448. Suid. s. v. Welcker Ep. Cycl. II. not. 32. Vgl. oben Artemis *ταυροπόλος* p. 296.

¹⁴⁷⁴⁾ Paus. I. 30, 4. Pind. Ol. XIII, 79. Soph. O. C. 1070. Vergl. Spanh. z. Callim. Pall. 6, p. 610. und oben Erechtheus. Böckh Expl. Pind. p. 468.

¹⁴⁷⁵⁾ Paus. II. 4, 1. Völcker Japet. 156. Eckhel D. N. Tom. II. 237 sqq. Vgl. Pind. Ol. XIII, 81 sqq.

¹⁴⁷⁶⁾ Schol. Aristoph. Nub. 967.

eine durch Reflektion vermittelte, sondern aus der unmittelbaren Anschauung der Wolke sich ergebende. Aus den Gewässern sich bildend zieht die Wolke von ihnen an das Himmelsgewölbe hinauf; erscheint dies nicht wie eine Flucht? als ob die Wolke, die feuchte Umarmung dessen, der sie erzeugte, fliehend sich dem Himmel in die Arme wüf, damit sie, selber licht und rein, in den himmlischen, von allem irdisch-materiellen freien Räumen ihre Unschuld bewahre? Dieser aus dem Hinaufziehen der Wolke herührende Eindruck ist denn auch wiedergegeben in dem oben erwähnten Mythos, wonach Athene, ihrem Vater Poseidon zürnend, sich dem Zeus zur Tochter gegeben habe; sowie in demjenigen, was Herodot¹⁴⁷⁾ weiter über Festgebräuche berichtet, welche die Machlyer und Auseer an dem See Triton, der Geburtsstätte der Athene, ihr zu Ehren begehen. „An dem jährlichen Feste der Athene kämpfen die Jungfrauen der Machlyer und Auseer in zwei Parteien wider einander mit Steinen und Knütteln, indem sie, wie sie sagen, nach Sitte ihrer Vorfahren ihre einheimische Göttin feiern. Die Jungfrauen aber, welche an ihren Wunden sterben, nennen sie unechte Jungfrauen. Und ehe sie den Kampf enden, thun sie Folgendes: Sie schmücken gemeinschaftlich die preiswürdigste Jungfrau von beiden Parteien mit einer vollständigen hellenischen Rüstung und einem korinthischen Helme, setzen sie alsdann auf einen Wagen und fahren sie rings um den See“. — Aber auch abgesehen von ihrer Flucht aus den Gewässern erweckt die in den reinen Höhen des Aethers schwebende Wolke die Vorstellung des Keuschen und Jungfräulichen; und daher erklärt sich denn auch, daß ein anderer Mythos die Athene ihren Vater Pallas gerade deswegen erschlagen lie, weil

¹⁴⁷⁾ IV, 180.

er ihr hatte Gewalt anthun wollen. Der Mythos von dem Angriff des Hephaistos auf die Athene ist schon oben (p. 336 sq.) gedeutet. Wegen dieses ihres jungfräulichen Charakters führt die Wolkengöttin die Beinamen Παρθένος¹⁴⁷⁸⁾ (ihr Tempel παρθενών, Jungfrauengemach), ἄγνῃ¹⁴⁷⁹⁾ und καθάρσιος¹⁴⁸⁰⁾. — Schon oben (p. 59 sq. not. 44.) ist darauf hingewiesen, daß wir zur Bezeichnung geistiger Zustände dieselben Ausdrücke gebrauchen, wie bei den natürlichen. Weiß ist die Farbe der Unschuld und Keuschheit, Schwarz die des Bösen (schwarze Seele); das natürlich Leuchtende und Klare erscheint auch als das geistig Erleuchtete, Klare (heller, klarer Kopf, Verstand). Das Weiße wird zum Wissen. So weckte die helle, klare Wolke, als Persönlichkeit angeschaut, die Vorstellung von einer klugen, wissenden Gottheit; nimmt man hinzu, daß uns der Geist selbst unter dem Bilde des Hauches erscheint, der Hauch aber mit der Wolke im nächsten Zusammenhange steht, so ist die Beziehung des Geistes zur Wolke noch inniger. Vergleiche die Erklärung eines Kirchenvaters zu der Stelle im II. Buch Mose, 13, 21 (Wolkensäule): πνεύματος γὰρ νεφέλη σίμβολον¹⁴⁸¹⁾, wo der Hebräische Ausdruck dasselbe Bild giebt. Daher ist Athene, die Göttin der lichten, glänzenden Wolke, als welche wir sie oben (I, a) kennen lernten, πολίβουλος¹⁴⁸²⁾, πρόνοια (zu Prasiai in Attika in einem vom Diomedes gestifteten Heiligthum¹⁴⁸³⁾; zu Delphi, und zwar diese nicht zu verwechseln mit der ebendasselbst

¹⁴⁷⁸⁾ Hom. hymn. 9, 3. Jahn Arch. Zeit. 1848. no. 15.

¹⁴⁷⁹⁾ Schol. Arist. Nub. 967.

¹⁴⁸⁰⁾ Aristid. hymn. in Minerv. Weitere Angaben über diesen Charakter der Athene s. bei Jacobi Lex. p. 161.

¹⁴⁸¹⁾ Vgl. die verschiedenen Bedeutungen von πέφυξ im Lex. u. Euphor. fr. 76.

¹⁴⁸²⁾ E, 260.

¹⁴⁸³⁾ Bekker Anecd. I. p. 299.

verehrten *προναία*, s. unten) und *μαχανίτις*¹⁴⁸⁴⁾ (zu Megalopolis), woraus auch eine Ath. *φιλόσοφος* gemacht ist¹⁴⁸⁵⁾. — Die kluge Wolkengottheit steigert sich zu einer prophetischen. Als solche stand sie im Heiligthume des Apoll zu Delphi¹⁴⁸⁶⁾; dem Teiresias verlieh sie die Schergabe¹⁴⁸⁷⁾. —

Wie die natürliche Athene Herrin der Gewässer, so ist die ethische

b) Herrin der Seefahrt. Wer die Schriften des Cpt. Marryat gelesen hat, dem wird es bekannt sein, mit wie großer Sorgfalt die Schiffer den Zug, die Gestalt und Farbe der Wolken beachten, weil ihnen das bei ihrer Fahrt durchaus nöthig ist¹⁴⁸⁸⁾. Die kleinste Unachtsamkeit hierbei kann den Untergang des Schiffes herbeiführen. Wenn die Seeleute eine Wolke heraufkommen sehen, wissen sie gleich, ob sie Sturm¹⁴⁸⁹⁾, Regen oder Hagel bringen, wie der Wind umspringen, ob die See unruhig werden wird oder nicht u. dgl. m. Eine Hauptkunst des Seemannes beruht auf richtiger Kenntniß der Witterungsanzeichen, die ihm die Wolke giebt. Aber die Wolke gleicht auch selbst einem Schiffe¹⁴⁹⁰⁾. Nun wird es uns klar sein, weshalb Athene Schiffe zu bauen¹⁴⁹¹⁾, auf flüchtigem Kiele das Meer zu

¹⁴⁸⁴⁾ Paus. VIII. 36, 5.

¹⁴⁸⁵⁾ S. Creuzer III, 309. 322. 378. 464. IV, 403.

¹⁴⁸⁶⁾ *προναία*, s. Wieseler die delphische Athene (aus den Göttinger Studien). Götting. 1845. 8.

¹⁴⁸⁷⁾ Callim. Lavacr. Pall. 75 sqq.

¹⁴⁸⁸⁾ Vgl. Thomson Sommer p. 152 sq.

¹⁴⁸⁹⁾ Vgl. A, 275 sqq. ἄγει δέ τε λαίλαπα πολλήν.

¹⁴⁹⁰⁾ „Am blauen Himmel oben schifften die weißen Wolken.“ Heine Reisebilder. Hamb. 1826. Th. I, 137. „Mit schnellen Schritten segelt der verdoppelte Dunst, Haufen an Haufen, an den beladenen Himmel hinauf.“ Thomson Frühl. p. 14.

¹⁴⁹¹⁾ So heist sie Maxim. Tyr. diss. XXXVII. Tom. II, 214 Reisk. ἡ εὐρέτις τοῦ ἔργου τούτου (nemlich des Schiffes). — Erfinderin der Argo (des ersten Schiffes, Ammian. Marc. XXII, 8. Vgl. Burmann

durchfahren gelehrt hat, weshalb sie auf Vorgebirgen und in Seehäfen verehrt wird, Stürme erregt und stillt (*ἀνεμῶτις*)¹⁴⁹²); weshalb der Schiffer ihr Bild auf seinem Schiffe führt und wiederum ihr dankt, wenn er nach glücklich vollbrachter Reise mit freudigem Herzen den heimischen Strand betritt (*ἐκβασία*, s. oben p. 327).

Zu einer Erweiterung dieser Vorstellung mögen uns einige Worte Göthe's führen. „Verzeihung, sagt er in einem Briefe von seiner Italienischen Reise¹⁴⁹³), daß ich so sehr auf Wind und Wetter Acht habe: der Reisende zu Lande, fast so sehr als der Schiffer, hängt von beiden ab“¹⁴⁹⁴).

z. Valer. Flacc. II, 287) Claudian. B. Get. 15. — Tertullian. de spect. cp. 8. Phaedr. fb. IV. 6, 9: Fabricasset Argus opere Palladio ratem Inhospitatis prima quae Ponti sinus Patefecit. Valer. Flacc. I, 93. Aristid. Orat. in Min. Tom. I. p. 23, 26.

¹⁴⁹²) Paus. IV. 35, 5.

¹⁴⁹³) Bd. XXIII, 6. ed. 1840.

¹⁴⁹⁴) Und die Wolke gleicht dem Wagen. Daher fährt Athene auf einem Wagen Aesch. Eum. 381—383 Well. „Von dort kam ich den unermüdeten Fuß verfolgend ohne Flügel, indem ich sausen machte die Höhlung der Aegis, nachdem ich diesen Wagen mit unermüdeten Gliedern (oder Füllen *κάλους*, *πώλους*) angeschirrt.“ E, 745 heisst es von Athene: *ἐς δ' ὄχρεα φιλόγεια ποσὶ βήσεται*. Vgl. II Reg. 2, 11: „und es geschah, als sie fortgingen und redeten, siehe da, ein Feuerwagen und Feuerrosse, die trennten Beide, und Eliahu fuhr auf in einer Wetterwolke gen Himmel.“ — Psalm 104, 3: „Du fährst auf den Wolken wie auf einem Wagen, und gehest auf den Fittigen des Windes.“ Von Herkules sagt Ovid. Met. IX, 272: *Quem pater omnipotens inter cava nubila raptum Quadrijugo curru radiantibus intulit astris*. Vgl. über Romulus Horat. Od. III. 3, 16: *Quirinus Martis equis Acheronta fugit*. Ovid. Met. XIV, 808 sqq., wo Mars mit seinen Rossen den Romulus zum Himmel fährt, nachdem Jupiter die Luft mit Wolken verhüllt und die Erde durch Donner und Blitz erschreckt hat. [Uebertragen und ohne natursymbolische Bedeutung: Propert. III. 16, 8 (wo Ariadne mit dem Luchs des Bacchos zum Himmel fährt.)]. „O könnt' ich mit Euch jagen, auf dem Wolkenroß, durch die stürmische Nacht, über die rollende See, zu den Sternen hinauf.“ Heine L. I. I, 227. „Wolken fahren über die Himmelshöhen.“ Thomson Winter p. 104. „Wolken gespannt“ Thomson Frühl. p. 63.

Darum war denn auch dieselbe Athene die Göttin, welche die Wanderer zu Lande sicher geleitete; und sie ist daher z. B. doppelt berechtigt zu der Rolle des Mentor, in welcher sie den Telemachos nach Pylos begleitet, nemlich als seine und seines Vaters Hausgöttin und als die Göttin glücklicher Land- und Seefahrt überhaupt. Als solche (und als Göttin, die allem Kampfe, allem Siege vorsteht) steht Pallas Athene dem Menschen als schutzbringende Helferin in den Kämpfen des Lebens, als Führerin der Heroen, die im Thatendrange die Länder durchziehen und die Fluthen durchschiffen, steht sie einem Perseus, Bellerophon, Herakles, Tydeus, Diomedes und Odysseus leitend, errettend, siegverleihend zur Seite.

Wie im Naturleben, so schafft die Wolkengöttin

c) auch im Menschenleben Fruchtbarkeit und Gedeihen. Denn wie Hunger Seuchen, Fruchtbarkeit aber Gedeihen giebt, so giebt die Wolke auch den Menschen Gedeihen, also den Müttern Fruchtbarkeit, den Kindern Wachsthum, den Geschlechtern und Völkern Wohlergehen und tüchtigen Nachwuchs¹⁴⁹⁵). Daher ist Athene auch Vorsteherin der Heilkunst. Der Athene *Ἑγίεια*¹⁴⁹⁶) sollten die ältesten Athener einen Altar gestiftet haben¹⁴⁹⁷). Eine Ath. *Ἑγίεια* sah Pausanias¹⁴⁹⁸) auf der Burg zu Athen

¹⁴⁹⁵) s. Porphy. b. Procl. z. Tim. Lb. I.

¹⁴⁹⁶) Pet. Zorn de Minerva medica. J. P. Reinhard Progr. de Minerva medica, ad Curtii lb. III. cp. 7. Erlang. 1762. 4. B. Thorlacius Athene Graecorum Hygia. Hafn. 1804 (Opusc. Tom. I, 112—120) und Minerva Romanorum medica. Hafn. 1805. (Opusc. Tom. I, 139—149). Vgl. Gruter p. 1067. Chr. Cellarius Dissertt. acad. p. 234. Gori Mus. Flor. II. p. 118. J. Hardouin Oper. select. p. 121 sq. J. H. Meibom Comm. in jusjurand. Hippokratis. p. 62. J. H. Schulz Hist. Medic. p. 74. Ez. Spanheim Ep. IV. ad Morellum p. 218.

¹⁴⁹⁷) Aristid. h. in Min. Vol. I. p. 14 Jebb. p. 22 Dind.

¹⁴⁹⁸) I, 23. 4.

neben Asklepios und Hygieia ¹⁴⁹⁹). — „Als Hygieia hat Athene einst gerade auf der Burg augenscheinlich Hülfe geleistet und zwar dem Manne, der, wie kein andrer, jenen Wohnsitz der großen Göttin verherrlicht hat. Perikles ¹⁵⁰⁰) hatte die großen Baudenkmale daselbst fast vollendet. Eben war er noch daran, die Propyläen anzufügen, als sein Diener Mnesikles, der den Bau besichtigte, von der Höhe herabfällt. Er liegt schwer danieder, und die Aerzte geben alle Hoffnung auf. Da erscheint dem tiefbetrübten Perikles Athene im Traume und giebt das Mittel an, durch dessen Gebrauch Mnesikles in Kurzem wieder hergestellt wird. Deswegen ward auch der Athene Hygieia ein Erzbild neben dem Altar auf der Burg (der früher schon da war, wie man sagt) geweiht. Das Mittel war das Mauerkraut gewesen. Es wurde aber seitdem das Kraut der Jungfrau genannt ¹⁵⁰¹). Auch wurde darauf gesehen, daß durch sorgfältige Anpflanzung dieses Krautes um die Burg herum die wohlthätige Hülfe der großen Burggöttin im Angedenken der Nachwelt erhalten ward“ ¹⁵⁰²).

Da überhaupt einmal der Begriff des „Gesundheitsverleihens“ mit dem Wesen der Athene verknüpft war, so bedurfte es nicht einer gerade nach diesem Begriff benannten Athene, um ihr für Gesundheit und Wohlergehen zu danken. So finden wir Votivtafeln von Kranken der

¹⁴⁹⁹) Ueber diese Statue vgl. Bergk Z. f. A. 1845. XI, 966 sqq. Leake Topogr. p. 248. — Ob übrigens, wie Creuzer III, 404 will, die Hygieia sich erst von der Ath. Hygieia zu einer selbstständigen Gottheit, ähnlich wie Agraalos, Pandrosos u. A., losgelöst habe, will ich dahin gestellt sein lassen. — Eine andere Statue der Ath. Ὕγι. im Demos von Acharnai, Paus. I. 31, 6.

¹⁵⁰⁰) Plutarch. Pericl. cp. 13.

¹⁵⁰¹) *Ἰακθέριον*. Plin. H. N. XXII. 17, 20.

¹⁵⁰²) Plutarch. Sulla cp. 13. Creuzer III, 404 sq.

Athene *Πολιάς*¹⁵⁰³⁾ und der *Παλλάς Τριτογενής*¹⁵⁰⁴⁾ dargebracht. Eine Athene *Παιωνία* stand am Kerameikos-thore¹⁵⁰⁵⁾; eine solche war auch zu Oropos im Tempel des Amphiaraios, an einer Seite des Altars neben Aphrodite, Panakeia, Jaso und Hygieia¹⁵⁰⁶⁾. — Hierher gehört vielleicht auch die Ath. *Ἰασονία*¹⁵⁰⁷⁾. — Die Athene *φρατρία*¹⁵⁰⁸⁾ ist wahrscheinlich die Athene, der mit dem *Ζεὺς φράτριος* an dem Feste der Apaturien geopfert wurde¹⁵⁰⁹⁾, und die in Troizen geradezu *Ἀπατουρία* hiefs¹⁵¹⁰⁾. Das Fest fiel zu Athen in den Pyanepsion und dauerte mehrere Tage. Der erste Tag hiefs *δόρπεια*¹⁵¹¹⁾ oder *δορπία*¹⁵¹²⁾, von dem Zweckessen, zu dem die *φράτορες* zusammenkamen; der zweite *ἀνάρδουςις* von *ἀναρδύειν* = opfern; der dritte *κουρεῶτις* vom Einschreiben der Knaben und Mädchen in die Phratrien; der vierte *ἐπίβδα* (Nachfest)¹⁵¹³⁾.

Der Hauptfesttag war immer der dritte, an welchem die in dem Jahre gebornen oder überhaupt die noch nicht den Phratoren präsentierten Kinder diesen vorgestellt, und für jedes Kind ein Schaaf oder eine Ziege, *κουρεῖον*, ge-

¹⁵⁰³⁾ Creuzer III, 404.

¹⁵⁰⁴⁾ Inscr. b. Rofs Demeu no. 26. p. 55.

¹⁵⁰⁵⁾ Paus. I. 2, 5.

¹⁵⁰⁶⁾ Paus. I. 34, 3.

¹⁵⁰⁷⁾ Sch. Apollon. I, 955.

¹⁵⁰⁸⁾ Plat. Euthyd. p. 302 D., wozu d. Sch. bemerkt: *φρατρία ἐστὶ τὸ τρίτον μέρος ἐκάστης φυλῆς καὶ Ἀθηνᾶ φρατρία ἢ τοῦτου ἔφορος*.

¹⁵⁰⁹⁾ Sch. Aristoph. Ach. 146.

¹⁵¹⁰⁾ Pausan. II. 33, 1.

¹⁵¹¹⁾ Sch. Aristoph. I. I.

¹⁵¹²⁾ Pollux VI, 102.

¹⁵¹³⁾ Vgl. Hermann I. §. 100. II. §. 56, 28 sqq. — 48, 12. — 46, 8. Meier de gentil. Att. p. 11—14. O. Müller Prolegg. p. 401 sq. C. W. Müller (Prof. in Bern) in Pauly's Realencykl. s. v. p. 592—595. — Der Ergänzung halber auch Creuzer Symb. IV, 151—160.

opfert wurde¹⁵¹⁴). Der Darbringer des Opfers hieß *μειαγωγός*, das Darbringen *μειαγωγή* und das Thier selbst *μείον*. Als Grund dieser Benennungen geben die Alten an, das Gewicht für das Opferthier sei festgesetzt gewesen, nichtsdestoweniger aber hätten die Phratoren jedes Thier zu leicht befunden und deshalb *μείον, μείον* gerufen — natürlich wegen des besseren Opferschmauses¹⁵¹⁵). Doch mag ursprünglich in diesem Zuruf ein *faustum omen* für das gute Gedeihen des Kindes selbst erblickt worden sein. Denn wie das ganze Fest des jungen Nachwuchses wegen gefeiert wurde, so bezogen sich auf denselben auch die Einzelheiten des Festes. Die Ableitung seines Namens von *ἀπατᾶν* ist eine Spielerei¹⁵¹⁶), die auch die Geschichte zur Erklärung desselben hervorgebracht hat. Der Name ist von *ἀ* = *ἄμα* und einem Derivatium von *πατῆρ* gebildet, dem Zwecke des Festes entsprechend. Ebenso ist der Name der Aphrodite *ἀπάτουρος* zu deuten. Dies Beiwort bezeichnet sie sowohl wie die Athene als die Göttin, welche den Phratrien Gedeihen giebt. Deshalb brachten zu Troizen die Jungfrauen bei ihrer Vermählung der Athene *Ἀπατουρίᾳ* ihren Gürtel dar¹⁵¹⁷). Daher hat die Sage guten Grund, die den Theseus, welcher die zerstreuten Gemeinden Attika's um Ein Prytaneion und in Eine Stadt am Fusse der alten kekropischen Burg vereinigte¹⁵¹⁸), in dem Heilig-

¹⁵¹⁴) Bekker Anecd. 273. Etym. M. 533, 35.

¹⁵¹⁵) Hapokr. Suid. Phot. s. v. *μείον*. Sch. Aristoph. Ran. 798. Bekker Anecd. 279, 7. Etym. M. 533, 37. Pollux III, 53. vgl. C. F. Hermann Z. f. A. 1835. p. 1142. u. St. A. 100, 11.

¹⁵¹⁶) Der Lycophr. Cass. 936 seine Athene *ἄλοῦς* (die Verführerin) nachgebildet hat.

¹⁵¹⁷) Paus. II. 33, 1, was nach Stat. Theb. II, 253 auch zu Argos stattfand.

¹⁵¹⁸) Hermann St. A. §. 97.

thume dieser Athene zu Troizen gezeugt sein liefs ¹⁵¹⁹). Seine Mutter Aithra (Helligkeit) stand also vermuthlich in demselben Verhältniß zu Athene in Troizen, wie Aglauros in Athen ¹⁵²⁰).

Dies Fest und also auch die damit zusammenfallende Verehrung einer Stamm- und Nachwuchs fördernden Athene war allen Jonern, soviel deren von Athen abstammten, gemein ¹⁵²¹), und nur den Ephesiern und Kolophonern nicht wegen eines Mordes. Sonst noch wird das Fest bezeugt für Chios ¹⁵²²) und Samos ¹⁵²³); auch für Kyme läßt es sich oder doch ein ähnliches Fest voraussetzen wegen des dortigen Monats *Φεάρριος* ¹⁵²⁴). — Ganz zur Seite dieser Athene *φρατρία* und *ἀπατουρία* stellt sich die *Ἀθ. Γενητιάς* ¹⁵²⁵) und zu Elis die *Ἀθ. Μήτηρ* ¹⁵²⁶). Sie verdankt ihren Namen und ihr Heiligthum folgender Veranlassung. Als Herakles Elis zerstört und das Land von jungen Leuten entvölkert hatte, flehten die Frauen zur Athene, daß sie doch möchten von der ersten Zusammenkunft mit ihren Männern schwanger werden. Sie wurden erhört und stifteten der Athene mit dem Beinamen *Μήτηρ* ein Heiligthum. — Das Verständniß dieser Sage ergibt sich nach dem eben Gesagten von selbst, und ich begreife nicht, wie Schwenck ¹⁵²⁷) sagen kann: „Wie dies zu fassen sei, ist nicht leicht zu sagen, und man kann die Frage nicht abweisen, ob dieses Hellenisch sei oder nach Elis gelangte

¹⁵¹⁹) Paus. II. 33, 1. Hygin. fb. 37. p. 98 Stav.

¹⁵²⁰) O. Müller Encykl. p. 89. §. 27. (Kl. Schr. II, p. 168.)

¹⁵²¹) Herod. I, 147.

¹⁵²²) Suid. *Ὀμηρος*.

¹⁵²³) Herod. Vit. Hom. cp. 12.

¹⁵²⁴) Hermann Monatskde. p. 80.

¹⁵²⁵) Creuzer Melett. I. p. 23.

¹⁵²⁶) Pausan. V. 3, 2.

¹⁵²⁷) Myth. Skizzen p. 65.

ausländische Religionsansicht, welche dort vermuthet werden darf. Wir kennen aber das Alter dieser Mythe nicht, und da sie verschiedene Erklärungen zuläfst, müssen wir sie auf sich beruhen lassen." Wir brauchen uns auch nicht abzumühen, wie wir den Granatapfel (Symbol des ehelichen Segens) deuten sollen, den Athene Nike auf der Akropolis zu Athen in der rechten Hand hatte¹⁵²⁸). Segen im Frieden und Segen im Kriege, das ist es, was man an diese Athene anknüpfte und von ihr wünschte.

Athene Σώτειρα hatte im Peiraieus ein Heiligthum¹⁵²⁹). Im Allgemeinen freilich bezeichnet dieser Beiname der Athene die Göttin überhaupt als die Retterin, Helferin in jedweder Noth und Gefahr¹⁵³⁰); doch auch oder vielmehr ebendeshalb in specie als die Retterin aus Krankheit. Daher denn z. B. Aristoteles in dieser speciellen Rücksicht in seinem Testamente dem Nikanor, für dessen Genesung er Gelübde gethan, austrug, die gelobten Weihgeschenke in Stageira Αὐτῷ σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾷ σωτείρῃ darzubringen¹⁵³¹). Hieher gehören auch die Ἀθ. ἀλεξίκακος¹⁵³²) und ἐπισκοπος¹⁵³³), welchen Beinamen die Göttin mit Rücksicht auf das sorgsam wachende und scharf blickende, schon von ferne jede Gefahr abwendende Auge führt¹⁵³⁴).

d) Reicher noch sind die Vorstellungen, die man sich

¹⁵²⁸) Harpokr. νίκη.

¹⁵²⁹) Lycurg. c. Leocr. cp. 6. O. Müller Encykl. §. 10. p. 81. not. 70. (Kl. Schr. II, p. 148.) Vgl. Spanheim z. Aristoph. Plut. 1176. Paus. I. 1, 3.

¹⁵³⁰) Sch. Aristoph. Ran. 378: αἰρεῖς τὴν Σώτειραν] ἔστιν Ἀθηνῆνῃσι Ἀθηνᾷ Σώτειρα λεγομένη, ἣ καὶ θύουσιν. — Lycurg. gegen Leocr. §. 17.

¹⁵³¹) Diog. Laert. V, 16.

¹⁵³²) Aristid. h. in Min. p. 16 Jebb. p. 26 Dind.

¹⁵³³) Solon. fr. III, 3 Bgk.

¹⁵³⁴) Aus derselben Rücksicht heißen die Götter im Allgemeinen ἐπόψιοι. s. Spanh. z. Callim. Jov. 82. p. 64.

von der Athene als der Stadt und Staat schützenden gemacht hat, die aber alle in dem Naturcharakter der Göttin begründet sind. Inwiefern nämlich mit dem Ackerbau nothwendig ein selbsthaftes Leben verbunden ist und die Gründung von Gemeinschaften, für die wiederum Ordnung, Recht und Gesetz eine nothwendige Bedingung ist, so war es natürlich, daß die Wolkengöttin, welche Saaten und Menschen Gedeihen und damit die Grundlage des staatlichen Lebens gab, auch als Beschützerin der Städte, Vorsteherin der Volksversammlungen und Völkerverbindungen verehrt wurde. So die *Ἀθ. πολιάς*, die Behüterin der Stadt, zu Athen, wo man dieser Göttin die Panathenaeen feierte (s. unten), zu Troizen¹⁵³⁵), zu Erythrai¹⁵³⁶), Megalopolis¹⁵³⁷), Priene¹⁵³⁸), Lindos auf Rhodos, und von hier über Gela nach Kamarina, Agrigent¹⁵³⁹); *πολιοῦχος* in Chios¹⁵⁴⁰), auf Kreta¹⁵⁴¹), in Sparta¹⁵⁴²); *πολιᾶτις* in Tegea¹⁵⁴³), in deren Tempel der Priester jedes Jahr nur einmal ging. Das Heiligthum hieß *τὸ τοῦ ἐρύματος ἱερὸν* (das Heiligthum des Schutzes) und es ging die Sage, daß Athene dem Kepheus, Sohn des Aleos, Haare von der Medusa geschenkt habe, als Unterpfand der beständigen Unbesieglichkeit der Stadt. In Abdera

¹⁵³⁵) Pausan. II. 30, 6.

¹⁵³⁶) Pausan. VII. 5, 9.

¹⁵³⁷) Pausan. VIII. 31, 9.

¹⁵³⁸) Böckh C. J. no. 2904.

¹⁵³⁹) s. Böckh Expl. Pind. p. 148 sq., der die auffallende Bemerkung macht: „tam Athenas autem quam Lindum Polias Minerva ex Aegypto videtur advecta esse una cum artis sculptoriae initiis.“ — Vgl. p. 172.

¹⁵⁴⁰) Herodot. I, 160.

¹⁵⁴¹) In einer Kretischen Bundesurkunde bei Gruter Thes. p. DV. V, 12.

¹⁵⁴²) Pausan. III. 17, 2.

¹⁵⁴³) Pausan. VIII. 47, 5.

hieſs Athene ἐπιπυργίτις ¹⁵⁴⁴⁾, Thurmbeschützerin; eine Athene πυλαίτις wird mehrfach genannt ¹⁵⁴⁵⁾. Die Ἀθ. κλειδοῦχος ¹⁵⁴⁶⁾ zu Athen auf die Stadtbeschützerin zu beziehen, räth der Zusammenhang der Stelle bei Aristophanes ¹⁵⁴⁷⁾.— Die Athene χαλκίοικος zu Sparta war dieselbe mit der πολιοῦχος. Das, was Pausanias ¹⁵⁴⁸⁾ sagt, zeigt deutlich, daſs der Name zwar zunächst wohl davon genommen sein mag, daſs der Tempel aus Erz gebaut war; aber wiederum war er aus Erz gebaut mit Rücksicht auf die Bedeutung der Göttin, der er gewidmet war. Reiche Nachweisungen giebt Creuzer Symb. III, 438 sq.

Es reicht aber zum Wohlergehen und Bestehen des Staates nicht hin, daſs derselbe vor äufsern Gefahren geschützt sei: es muſs auch im Innern Ruhe und Frieden, Recht, Gesetz, Eintracht u. s. w. herrschen. Daher muſste auch hierüber Athene wachen. Die Beinamen, welche sie nach dieser Richtung charakterisieren, sind: βασιλεία ¹⁵⁴⁹⁾,

¹⁵⁴⁴⁾ Hesych.

¹⁵⁴⁵⁾ Lycophr. Cass. 356, wo Tzetzes: ἐν ταῖς πύλαις γὰρ αὐτὴν ἔγραφον τῶν πόλεων καὶ τῶν οἰκῶν, vgl. Sch. Aesch. S. c. Th. 171: διὰ τὸ ἄνωθεν ἰστασθαι αὐτὴν τῶν τῆς πόλεως πυλῶν.

¹⁵⁴⁶⁾ Aristoph. Thesm. 1142, vermuthlich dieselbe, welche Pheidias gebildet hatte. Plin. H. N. XXXIV, 19. Ueber diese Athene vgl. Preller in Gerhard Arch. Zeit. 1846. no. 40.

¹⁵⁴⁷⁾ Vgl. Creuzer Symb. III, 367. not. 1. IV, 198. Wesseling Observ. I. p. 7, dem Meineke zu Euphor. p. 108 (An. Alexdr.) beistimmt. Auf die Weisheit der Pallas bezogen es Bellermand (Scarabäen-Gemmen. St. 1. p. 23). Indefs die mysteriöse Bedeutung des Schlüssels ist eine spätere. Die Priester haben ihn, eben weil sie das Heiligthum verschließen und hüten. Allen Zweifel hebt Euphorion (fr. 68. p. 107 Meineke ed. II.), welcher von Athene als Schutzgöttin von Dyme sagt: ἥτις ἔχεις κληίδας ἐπιζευγύροιο Ἀνμαίης.

¹⁵⁴⁸⁾ III. 17, 2 u. 3.

¹⁵⁴⁹⁾ Callim. Pall. 52.

*ἀρχηγέτις*¹⁵⁵⁰), *ἀγροπολία*¹⁵⁵¹), *βουλαία*¹⁵⁵²). Daher schworen bei ihr und dem Zeus *βουλαῖος* die *βουλευταὶ* bei ihrem Eintritt in das *βουλευτήριον*, in welchem auch beide Gottheiten ein *ἱερόν* hatten¹⁵⁵³). Wahrscheinlich dieselbe Bedeutung hat auch die *Ἀθ. ἀμβουλία* zu Sparta¹⁵⁵⁴); *ἀγοραία* zu Sparta¹⁵⁵⁵), Vorsteherin der Volksversammlungen. Was von dem einzelnen Staate, dasselbe gilt auch von den Völkerverbindungen; auch sie stehen unter der Obhut der Athene. Hierher gehört die *Ἀθ. παναχαΐς* (die Athene aller Achaier) zu Patrai¹⁵⁵⁶), vermuthlich Bundesgöttin einer achäischen Amphyktionie, wie sie es von einer boiotischen, den Pamboioten¹⁵⁵⁷), unter dem Namen *Ἰτωνία*¹⁵⁵⁸), — *ναία*, — *νιάς*, — *νίς* war. Ueber diese Ath. Itonia muß ich der Kürze halber auf Creuzer III, 375 sqq. verweisen.

Anm. d. Herausg. In dem Entwurf zum Grundrisse folgen hier die in dem Heft und dem größern Aufsatz nicht erwähnten Beiwörter *ξενία*, und von diesem abgesondert *πραξιδική* und *ἀξιόποινος*. Wie das erstere sich an Athene als Vorsteherin der Völkerverbindungen anschließt, erhellt von selbst; weshalb die letztgenannten Beiwörter hier stehen, geht aus den Einleitungsworten zu dieser Abtheilung hervor.

¹⁵⁵⁰) Sch. Aristoph. Av. 515. Vgl. Böckh C. J. I. p. 477. Leake Topogr. v. Athen p. 156. not. 3.

¹⁵⁵¹) Auf einer Gemme. Leake Morea, Tom. II, 80.

¹⁵⁵²) Tafel dilucid. Pind. (Ol. VII, 71 sqq.). Vol. I. p. 256 sqq.

¹⁵⁵³) Antiphon. de chor. §. 45. p. 146. Vergl. Hermann St. A. §. 127, 2. p. 282.

¹⁵⁵⁴) Paus. III. 13, 6.

¹⁵⁵⁵) Paus. III. 11, 9.

¹⁵⁵⁶) Paus. VII. 20, 2.

¹⁵⁵⁷) *τῶν Παμβοιωτίων ἑορτή*, in Koroneia gefeiert (Plut. narr. amat. 4, 5), und zwar nach der Erndte, in welche Zeit auch die Panathenäen fielen; daher möchte man in der *Ἰτωνία* eine *Σιτωνία* vermuthen.

¹⁵⁵⁸) Steph. Byz. p. 151, 15 West. O. Müller Orch. p. 384 sq. Meineke An. Alexdr. p. 190.

c) Die Richtung der eben behandelten Beinamen ging auf die Sorge um die Wohlfahrt der Stadt und des Staates. Nun ist klar, daß diese Sorge, soweit sie sich auf den Schutz vor Gefahren bezieht, nicht bloß eine die Gefahr verhütende, im voraus abwendende sein kann, sondern oft auch eine die wirklich eintretende Gefahr zurückschlagende sein muß. Der kriegerische Charakter der Athene knüpft sich aber schon natursymbolisch an die Anschauung der Wolken, die, wenn der Sturm sie aneinander jagt, das lebendigste Bild, die sich unmittelbar aufdrängende Vorstellung des Kampfes geben. Wolke gegen Wolke scheint da zu streiten oder, wie die Mythe nach poetischer Auffassung es ausdrückt, Athene gegen die Schwester oder die Gespielin¹⁵⁵⁹). Die Beinamen, welche Athene in dieser Rück-

¹⁵⁵⁹) Die Vorstellung von der Kriegerlichkeit der Wolke ist den Neuern nicht minder geläufig als den Alten. So sagt Thomson, Sommer p. 153: „Das Ungewitter mustert seine Kriegsmacht an der Stirn des Vorgebirges.“ Vgl. Heine, Reisebilder p. 236 sq. Pind. Pyth. VI, 10 sqq. nennt „den winterlichen Regen das rauhe Heer der laut rauschenden Wolke,“ die hier also als Kriegsherrin gedacht ist. Umgekehrt hat man auf Kriegsschaaren häufig das Bild der Wolke angewendet. So sagt Plut. Mar. XI, 5 von den Cimbern, „sie wären εἴπερ νέφος in Italien eingefallen.“ Bei Homer *A*, 274 heißt es geradezu: ἄμα δὲ νέφος ἔπλετο πεζῶν; und in den folgenden Versen wird die Sturm bringende Wolke mit den dunklen Schaaren der beiden Aias verglichen, wie wir von Colonnen sprechen, die zum „Sturm“ anrücken. Sehr schön nennt Aeschylus S. c. Th. 82. den Staub den stummen Boten des Heeres; wir würden von einer Staubwolke der Marschierenden reden. Wie vielen Einfluß hat nicht auch der Stand der Wolken und die Richtung des an sie geknüpften Windes (Staub, Regen, Hagel etc.) auf Gewinn oder Verlust der Schlachten, vgl. die Beschreibung der Schlacht am Krimesos in Plut. Vit. Timoleont. cp. 27 sq. — Wie die griechische Wolkengöttin Athene kriegerischen Charakter besaß, so auch die Nordischen Valkyrien, über die man vgl. Frauner die Walkyrien der skandinavisch-germanischen Götter- und Heldensage. Aus den nordischen Quellen dargestellt. Weimar 1846. 8. VIII. u. 88 S.

sicht führt, sind: *πολεμαδόκος*¹⁵⁶⁰), *πολεμόκλονος*¹⁵⁶¹), *φιλοπόλεμος*¹⁵⁶²), *ἀγελαία*¹⁵⁶³), — *εἶα*¹⁵⁶⁴), — *ἥις*¹⁵⁶⁵), Volksführerin, oder 1 und 2 Beutemacherin, 3 Heerdenbeschützerin, *ληϊτις*¹⁵⁶⁶), *λαφρία*¹⁵⁶⁷), *ἄρεια*¹⁵⁶⁸), Vertheidigerin, *νίκη*¹⁵⁶⁹), *νικηφόρος*?¹⁵⁷⁰), *εἰρηνοφόρος*¹⁵⁷¹), (durch den Sieg, den sie verleiht), *φοβεστράτη*¹⁵⁷²), *περσέπτολις*¹⁵⁷³), *πρόμαχος*¹⁵⁷⁴), *σάλπιγξ*¹⁵⁷⁵),

¹⁵⁶⁰) Alcaeus fr. 7 Bgk. Phrynich. bei Sch. Aristoph. Nub. 967. *πολεμηδόκος* C. J. no. 3538 (II, 856) *πολεμοδόκος*, Stesich. bei Tzetz. Chil. I, 683.

¹⁵⁶¹) Anacr. 57, 14. p. 733 Bgk. Orph. hymn. XXXI.

¹⁵⁶²) Creuzer III, 464.

¹⁵⁶³) Was hat es mit der Glosse bei Hesych. I, p. 40: *Ἀγελαίας. ἀγραύλους.* auf sich? Haben wir hier eine Coincidenz?

¹⁵⁶⁴) A, 128. E, 765. Z, 269. (γ, 378 als Var. für *κυσίστη*) ν, 359. π, 207. Hesiod. Th. 318.

¹⁵⁶⁵) Creuzer III, 342. Jacobi Lex. s. v.

¹⁵⁶⁶) K, 460.

¹⁵⁶⁷) Lyc. Cass. 356. (ἡ ἄγουσα τὰ ἐκ τοῦ πολέμου λάφυρα Tzetz. p. 560 Müll.) 1416. Hesych. I. p. 42 *Ἀγελείης* λαφυραγωγῶ καὶ ἡγουμένης τοῦ πολέμου. Ἀθηνᾶς τὸ ἐπίθετον. u. p. 38: *Ἀγελείη* ἄγουσα λείαν. λεία δέ ἐστι κτῆσις τετραπόδων.

¹⁵⁶⁸) Cornut. N. D. 20. Ihr stiftete Orestes nach seiner Freisprechung einen Altar, Pausan. I. 28, 5. — In Plataia ein Tempel aus der persischen Beute (Plutarch. Aristid. 20) erbaut und mit einer Statue von Pheidias geziert. — Nach der *ἄρεια* hat wohl Lyc. 1416 seine *Μάμερσα* gebildet.

¹⁵⁶⁹) O. Müller Arch. §. 370, 7. p. 540. Als solche hatte sie auf der Burg von Megara ein Heiligthum, Euripid. Jon. 1529. vgl. 457. Pausan. I. 42, 4.

¹⁵⁷⁰) C. J. no. 3553 (II, 865). Orph. hymn. XXXI.

¹⁵⁷¹) Inscr. bei Paciaudi Mon. Pelop. I, 31.

¹⁵⁷²) Aristoph. Eq. 1177.

¹⁵⁷³) Callim. Pall. 43. Aristoph. Nub. 967. ibq. Sch.

¹⁵⁷⁴) Als solche von Pheidias dargestellt, O. Müller Arch. §. 116, 3. p. 101. §. 370, 4. p. 339.

¹⁵⁷⁵) Zu Argos. Das Heiligthum der Sage nach von Hegeleos, Sohn des Tyrsenos gegründet. Tyrsenos hatte die Trompete erfunden und Hegeleos die Dorer, welche mit Temenos kamen, mit diesem Instrumente bekannt gemacht. Pausan. II. 21, 3. Creuzer III, 437. Hierbei bietet sich von selbst dar Soph. Ai. 17, wo Odysseus von

*στρατία*¹⁵⁷⁶) (Militaris), *σύμμαχος*¹⁵⁷⁷), *παλληνίς*¹⁵⁷⁸), ἀντρ-

Athenens Stimme sagt, daß sie „wie tyrrenischer Erzmündiger Feldtrompeten-Schall sein Herz erfafst.“ — Vgl. Aesch. Eum. 566 sqq. Klausen Aen. II. p. 1240 sqq.

Wir können unentschieden lassen, ob, wie O. Müller Dor. II, 327. not. 1 behauptet, „die Athene erst Vorsteherin der *σαλπίγται*, *Σάλπιγξ* zu Argos geworden ist, da sie schon Schutzgottheit der Flötenspieler war, wie dies zu Sparta der Fall war. (Anderwärts vielleicht nicht, wo sie sogar gegen die Flöte gesonnen dargestellt wurde. vgl. Melanippides bei Bergk P. L. p. 848 (fr. 2) u. Schmidt Dithyramb. p. 78). Denn aus Polyaen. I, 10 kann man deutlich abnehmen, daß die *διαβατήρια* an der Grenze Lakonikas bloß deswegen auch der Athene errichtet wurden (s. p. 236), weil diese durch die Flöten den Taktschritt des Heeres leitet.“ Aber nur mit Rücksicht auf den kriegerischen Gebrauch der Flöte ist Athene für deren Erfinderin gehalten worden. [Hesych. I. p. 127, *Ἀθηνᾶ· εἶδος αὐλοῦ. Μεγακλείδης*. — Lehrt den Apollon Flötenspielen, Korinna fr. 29 Bgk. (aus Plutarch. de Music. cp. 14)]. Vergl. die Citate bei Creuzer III, 311 sq. C. Bartholin de Tibiis veter. Besonders aber Böttiger über den Mythos von Erfindung der Flöte in Wielands Att. Mus. I, 285 sqq. 349 sqq. (Kl. Schr. I, 3 sqq.). O. Müller Arch. § 371, 6. p. 543. — Auf einem Sarkophag der Villa Pamfili (Gerhard Kstbl. 1824. p. 149 sq. Hyperb.-röm. St. I, 110 sq. Luigi Cardinali *Sarcofago antico rappresentante la favola di Marsia esporto ed illustrato*. Rom. 1824. 4. Braun Allg. Encykl. v. Ersch u. Gruber III, 10. p. 226 sq.) auf der linken Seite ist Athene dargestellt, wie sie gegen eine am Boden gelagerte Flußgottheit mit den langen Flöten, von denen jede Hand eine hält, anstürmt. „Der Müander, in welchem sie ihr entstelltes Antlitz abgespiegelt erblickte und gegen den sie deshalb ihren Zorn auszulassen scheint, ist allerdings nicht ohne Anzeigen weiblicher Bildung. Der Rohrstengel, welchen die Figur hält, und der Wasserkrug, auf den der linke Ellbogen aufgestützt ist, setzt indessen die Anwesenheit einer Flußgottheit außer Zweifel. Nicht ohne Bedeutung mag der Lorbeerbaum sein, welcher in der Gegend, von welcher die jungfräuliche Göttin herbeigeeilt kommt, am Ende des Marmors aufgewachsen ist. Minerva selbst trägt als unzweideutiges Abzeichen den Helm auf dem Haupte, der lang herabgehende Doppelchiton dagegen ist ohne den Waffenschmuck der Aegis.“ Braun p. 227. Auch auf der Hauptseite erscheint sie mit Aegis, Helm und Lanze bewaffnet.

¹⁵⁷⁶) Lucian. dial. Deor. IX. vielleicht identisch mit der Athene *ζωστήτρια* (Paus. IX. 17, 3) s. Winckelmann IX, 347.

¹⁵⁷⁷) Creuzer III, 321 not.

¹⁵⁷⁸) Herod. I, 62. Eur. Heraclid. 849 sq. 1031. Nach Rückert

τῶνῃ¹⁵⁷⁹) (Unbezwungene), σθενιάς¹⁵⁸⁰) u. a. In der Kunst erscheint Athene fast immer als kriegerische Göttin; selten wird sie ohne Helm und Lanze gebildet.

f) Wie die Wolke als Ziegenfell angeschaut worden, habe ich früher mehrfach erwähnt. Aber man kann nach einer andern Vorstellung aus ähnlichem Kreise die Wolke auch anschauen als ein Gewand¹⁵⁸¹), buntgewirkt und gestickt, mit goldenem Saum und purpurner Verzierung. Betrachten wir ein recht schönes von der Sonne beleuchtetes Gewölk, wenn es so in allerlei Farben überspielt; oder sehen wir die einzelnen kleinen Wölkchen, die wie

p. 57 „die jungfräuliche.“ Könnte auch wohl die „Streitende“ sein, da überall mit diesem Namen Riesenschlachten, Gigantenkämpfe u. dgl. verbunden sind. Vgl. z. B. Steph. Byz. *Ἰαλλήνη* p. 221 West. Plut. Thes. cp. 13. Sch. Eur. Hipp. 35. (Philoch. fr. 36 Müll.). Tempel im Gau Pallene, östlich von Athen, auf der Strafse nach Marathon. Hier beim Heiligthum schlug Peisistratos bei seiner Rückkehr von Eretria die Athener. Herod. I, 62. Das Heiligthum muß sehr bedeutend gewesen sein, da Themison darüber ein eigenes Buch unter dem Titel *Ἰαλλήνης* schrieb. (Athen. VI. p. 234 sq.) Nach Rofs (Demen p. 53 sq.) gewiß richtiger Vermuthung gehören diesem Tempel auch die beiden Inschriften C. J. I. no. 23. p. 38 u. no. 76. p. 116. —

¹⁵⁷⁹) B, 157. E, 115. 714. F, 420. δ. 766 nennt Penelope sie so, als sie zu ihr betet, den Sohn ihr zu retten und die Böses sinnenden Freier von ihm abzukehren (*ἀπάλαλξε*). NB! Man hat viel zu wenig auf die Auswahl der Beiwörter im Homer und überhaupt geachtet!

¹⁵⁸⁰) Paus. II, 30, 6.

¹⁵⁸¹) „Das Schneegewölk hatte sich von Norden her wie ein weiter, grauer Mantel über den ganzen Himmel gelagert.“ Prutz Kl. Schr. Merseburg. 1847. Bd. I, 361.

„Die Wolken, diese prächtigen Festkleider des Himmels.“ Thomson Sommer p. 178.

„Der wollichte Mantel des Himmels zerreißt.“ Thomson Herbst p. 5.

„Die Wolken gießen durch ihren leichten Schleier der Sonne gemilderte Kraft auf die friedliche Welt.“ Thomson Herbst p. 60.

„Wenn er vornimmt, die Wolken auszubreiten wie sein hoch Gezelt“ heisst es von Gott Hiob 36, 29. „Die Wolken sind seine Vordecke.“ Hiob, 22, 14. (vgl. 26, 9). Also ein Jehovah *atyloxos*!

Wollflocken¹⁵⁸²) am Himmel hängen und die nicht minder unsere Volkssprache als unsere Dichter mit Lämmern, die am Himmel weiden, verglichen haben¹⁵⁸³): so müssen wir gestehen, daß dies alles sehr geeignet ist, die Vorstellung von einem Gewande, das dort oben sich webt, in uns zu erzeugen. Und um so mehr, wenn der Wind die Wolken zusammenzieht und sie gleichsam zu einem Ganzen in einander webt, wie zwei Weberschiffe herüber und hinüber fliegen¹⁵⁸⁴). Ich darf noch auf ein anderes aufmerksam machen. Die Athene als die Göttin, welche alles Gedeihen, alles Wachsthum auf Erden fördert, die Saaten grünen läßt, haben wir bereits kennen gelernt. Ist denn nun nicht dieser Saatenteppich der Erde ihr Gewebe?¹⁵⁸⁵) — Dies wird

¹⁵⁸²) Webb Untersuchung über das Schöne in der Malerei. p. 128 sagt von den Engeln Correggios „sie schweben in der Luft, wie Flocken, die eben jetzt aufthauen und in Tropfen vom Himmel fallen.“

φάρεά τ' ἀσκήσαι μῆλων εὐανθέϊ καρπῷ

Παλλὰς ἐπιχθονίους ἐδιδάξατο. Oppian. Hal. II, 22 sq.

¹⁵⁸³) „Am Himmel hoch oben zog eine Wolkenlämmerheerde.“ J. Moser Bilder im Moose. Lpz. 1846. 8. Bd. I, 48.

„Hebt die Wolken hoch empor und breitet sie dünn, wollicht und weiß über den alles umwölbenden Himmel.“ Thomson Frühling. p. 7.

„Schwerfällig rollen die Wolken ihre wollichte Welt (d. h. Schnee) daher.“ Thomson Winter p. 106.

¹⁵⁸⁴) „Immerfort webt das mischende Gewitter sein Dunkel über den Häuptern.“ Thomson Herbst p. 24.

¹⁵⁸⁵) Nun hängt der Mai den Mantel grün

Um jeden Blütenbaum,

Legt Decken von Maafslieben weiß

Auf jeden Wiesenraum.

R. Burns übers. v. Kaufmann. Stuttg. 1839. 8. p. 159.

Sitzet am sausenden Webstuhl der Zeit

Und wirket der Gottheit lebendiges Kleid. Göthe.

„Organische Formen, die uns das regelmäsig gewebte, oft scheinbar unterbrochene Netz belebter Naturbildungen in seiner ursprünglichen Vollkommenheit darstellen.“

Humboldt Ansichten d. Natur. II, 252 sq.

genügen, um zu erklären, weshalb Athene als *Ἐργάνη*, als Weberin verehrt wurde, weshalb sie Decken und Gewänder, überhaupt alle weibliche Handarbeit zu verfertigen gelehrt haben sollte.

Wie Athene dazu kam, in Verbindung mit dem Hephaistos oder selbstständig Göttin jeder technischen Kunstfertigkeit zu werden, leuchtet ein, sobald man beachtet, daß das Feuer, als Blitz, ein Accidenz der Wolke ist, und daß daher die Wolkengöttin als die Feuer liefernde in gleicher Weise als Hephaistos, der Feuergott selbst, allem dem vorgesetzt werden konnte, wozu es des Feuers als erster Bedingung bedurfte, d. h. jeglicher Kunstfertigkeit.

Als Beschützerin der Handwerke und Künste tritt Athene am meisten hervor in dem Feste der *Χαλκεῖα*. Zwar sind darauf auch die Fackelläufe der Panathenäen zu beziehen, aber ihre Bedeutsamkeit verschwindet offenbar gegen die übrigen Einzelheiten jener Feier.

Die *Χαλκεῖα* waren ein am 30. Pyanepsion = 16. Novbr. 427, entweder der Athene¹⁵⁸⁶⁾ oder dem Hephaistos¹⁵⁸⁷⁾, wahrscheinlich beiden Göttern gemeinschaftlich gefeiertes Fest¹⁵⁸⁸⁾. Die Verbindung ist nach frühern Bemerkungen hinreichend motiviert, und wäre sie es nicht, sie würde es dadurch, daß beide Gottheiten gleichmäfsig den Künsten und Handwerken vorstehen¹⁵⁸⁹⁾. Athene ward in dieser

¹⁵⁸⁶⁾ Wovon das Fest auch *Ἀθήναια* hiefs (Hermann §. 56, 32).

¹⁵⁸⁷⁾ Harpokr. *Χαλκ.* (Phanodem. fr. 22 Müll.). Pollux VII, 105.

¹⁵⁸⁸⁾ „Es ward im Herbste gefeiert, wahrscheinlich weil die rauhere Jahreszeit die Menschen von ihren ländlichen Beschäftigungen auf freiem Felde abrufte zu den häuslichen Arbeiten, die daheim am wirthlichen Heerdfeuer betrieben werden.“ Rückert p. 41.

¹⁵⁸⁹⁾ Plat. Legg. XI. p. 921: *Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς ἱερὸν τὸ τῶν δημιουργῶν γένος*. Vgl. ζ, 232 sqq. — Darum liebt Athene die Künstler:

Rücksicht zu Athen als Ἐργάνη verehrt, ὡς τῶν δημιουργικῶν ἔργων προστάτης ¹⁵⁹⁰). Mir scheint die Vermuthung Welckers ¹⁵⁹¹) sehr viel für sich zu haben, daß die Klasse der Ἐργάδεις — eine von den alten bis auf Kleisthenes 510 bestehenden vier ionischen Phylen — besonders die Athene Ergane verehrt habe und unter den ältesten Attischen Bewohnern sehr bedeutend gewesen sei. Denn die Feier wird uns als ἀρχαία, παλαιά, δημόδης, δημοτελής, πάνδημος bezeichnet, woraus sich ergibt, daß sie nicht bloß von Erzarbeitern allein begangen wurde. Dafür haben wir noch einen andern Beweis in der Thatsache, daß an dem Tage der Χαλκεῖα der Anfang mit dem Weben des πέπλος gemacht wurde. Athene Ἐργάνη ist Vorsteherin jeglicher Kunstfertigkeit, namentlich auch der weiblichen Arbeiten: des Spinnens, Webens ¹⁵⁹²) u. s. w. Als Ἐργάνη hat Athene den Hahn zum Symbol ¹⁵⁹³). Pausanias ¹⁵⁹⁴) gedenkt eines Bildes der Athene in ihrem Heiligthume auf der Akropolis zu Elis, eines Werkes des Pheidias, auf dessen Helm sich ein Hahn befand, den Pausanias entweder auf Kriegerlich-

den Harmonides (E, 60 sq.). Epeios verfertigt mit ihrer Hülfe das hölzerne Pferd. (β, 493). — Vgl. O, 410 sqq.

¹⁵⁹⁰) Procl. z. Tim. p. 52. Vgl. Creuzer Symb. III, 408—415. Soph. fr. 705 Ahr. — — πᾶς ὁ χειρῶναξ λεώς, οἷ τὴν Αἰὸς γοργῶπιν Ἐργάνην στατοῖς λίχνοισι προστρέπεσθε. — Pausan. I. 24, 3. Zu Olympia: Paus. V. 14, 5, wie man fast schließen möchte, auch aus Athen durch Pheidias dahin verpflanzt. — Zu Sparta Pausan. III. 17, 4. Neben ihr Plutos Pausan. IX. 26, 8. — Dieser Kult nach Samos verpflanzt. Suid. Ἐργάνη. Hesych. Ἐργάνης.

¹⁵⁹¹) Tril. p. 289 sq.

¹⁵⁹²) Hom. h. III, 14 sq. v, 72. β, 116 sq. Hesiod. O. D. 63 sq. — E, 734 sq. Θ, 385 sq. (πέπλος, den Athene selbst gewirkt hat). Zu Rom am Fries ihres Tempels beim forum Nervae sieht man unter Athenens Leitung weibliche Arbeiten ausgeführt, Admiranda Romanorum antiquitatis ed. II. (v. Domenico de Rubens). Rom. 1693. tab. 35—42.

¹⁵⁹³) Plutarch. Q. symp. III, 6. p. 654. p. 666 Wyttenb.

¹⁵⁹⁴) VI, 26, 3.

keit oder als einen der Athene Ἐργάνη heiligen Vogel gedeutet wissen will. Den Grund giebt Plutarch wohl richtig an: wenn bei dem Schrei des Hahnes der Morgen wiederkehrt, so weckt er uns zu neuer Thätigkeit, und mit des Morgens Erwachen hören wir das Getöse der Hämmer und das Geräusch der Sägen. — (Coincidenz: Kriegerlichkeit des Hahns). Durch Ἀθηναίης ἔργα erwirbt man sich Lebensunterhalt¹⁵⁹⁵); die Spindel (ἀλακάτα) ist ihr Geschenk¹⁵⁹⁶); der Handwerker, der den Pflug macht, den sie selbst erfand¹⁵⁹⁷), heist ihr Diener¹⁵⁹⁸); Lanzen verfertigen hat sie gelehrt, Kleider weben und Häuser bauen¹⁵⁹⁹); der Wagen ist ihre Erfindung¹⁶⁰⁰).

„Es ist sehr wahrscheinlich, daß die attischen Dädaliden, wie nachmals die von Phidias sich ableitenden Phädrynten in Elis, ihre kunstmäßige Kunstübung unter den Schutz dieser Gottheit gestellt hatten (Pausan. V. 14, 5. vgl. Hygin. fb. 39), so wie auch in dem Hephästeion im innern Kerameikos — dem Hauptheiligthume der ehemals hier wohnhaften Töpferzunft — neben dem Feuergotte die Athena aufgestellt war (Paus. I. 14, 5).“ O. Müller Encykl. §. 10. p. 81 sq. (Kl. Schr. II. p. 148).

Hier ist auch ein Heiligthum (Ἀθηναῖς τέμενος) in der Akademie zu erwähnen, wo neben Athene auch Hephaistos und Prometheus verehrt wurden¹⁶⁰¹), und von wo aus alle Fackelläufe unternommen zu sein scheinen¹⁶⁰²).

Natürlich, daß Athene in allem, was sie lehrt und dem

¹⁵⁹⁵) Solon. fr. XII, 49.

¹⁵⁹⁶) Theokrit. 28, 1.

¹⁵⁹⁷) Lobeck Agl. p. 873 not [6].

¹⁵⁹⁸) Ἀθηναίης δμῶος. Hesiod. O. D. 430.

¹⁵⁹⁹) Oppian. Hal. II. 21—23.

¹⁶⁰⁰) Hom. h. III, 12 sq.

¹⁶⁰¹) Soph. O. C. 55 ibq. Sch.

¹⁶⁰²) Böckh Staatsh. I, 496. Vgl. Müller §. 11. p. 82. (Kl. Schr. II. p. 149.)

sie vorsteht, ausgezeichnet, unübertrefflich ist. Daher sagt Achill ¹⁶⁰³), er wolle von dem Agamemnon keine Tochter heirathen, auch nicht wenn sie mit Aphroditen an Schönheit wetteifere

ἔργα δ' Ἀθηναίῃ γλαυκώπιδι ἰσοφαρίζοι ¹⁶⁰⁴).

Als Here ¹⁶⁰⁵) den Zeus berücken will, zieht sie das ambrosische Gewand an, das Athene ihr gewebt. Wegen dieser ihrer Kunstfertigkeit im Weben führt Athene auch den Beinamen παναῖτις ¹⁶⁰⁶).

g) Das Rauschen der Wolke machte Athene zur Göttin der Musik. Ἐγκέλαδος ¹⁶⁰⁷), ἀηδών ¹⁶⁰⁸), σάλπιγξ (s. oben p. 369 sq.)

h) Inwiefern Athene als Wolkengöttin auch den Charakter einer Zauberin annehmen konnte, ergibt sich aus früher Gesagtem von selbst. Beinamen, die sich hierauf beziehen, sind βάσκανος ¹⁶⁰⁹) und τελχινία ¹⁶¹⁰). —

Aufser Wolkendämonen (s. no. 3 dieses Kapitels) giebt es auch Wolkenheroen. Ein durch und durch athenischer Heros ist Diomedes, dessen inniges Verhältniß zur Göttin schon aus Homer erhellt. Er ward selbst göttlich verehrt. Sein Schild wurde zu Argos, seinem Hauptsitze, im Tempel der Athene aufbewahrt und jährlich einmal mit dem von Diomedes aus Ilion geraubten Palladion im Inachos gewaschen. s. Spanh. zu Callim. p. 646 sqq. —

[Anm. des Herausgebers. Die folgende Schilderung der Panathenäen konnte, da das Fest sich auf verschiedene Rich-

¹⁶⁰³) I, 390.

¹⁶⁰⁴) Vgl. die Novellette von der Arachne. Ovid. Met. VI, 1—147.

¹⁶⁰⁵) E, 178.

¹⁶⁰⁶) Creuzer III, 440.

¹⁶⁰⁷) Hesych.

¹⁶⁰⁸) Hesych. bei den Pamphyliern. Vgl. die Minerva musica bei Plin. H. N. XXXIV, 8, 19.

¹⁶⁰⁹) Nic. Damasc. p. 309 Tauchn. Creuzer III, 348.

¹⁶¹⁰) Pausan. IX. 19, 1.

tungen im Wesen der Athene bezieht, zu keiner einzelnen derselben gestellt werden und schien es daher am passendsten sie hier am Schlufs zu geben.]

Nicht blos als dem Ackerbau vorstehende Göttin kannte und verehrte man Athene zu Athen. Was konnte dem attischen Volke, gemäß der Lage seiner Wohnsitze, nächst dem Ackerbau mehr am Herzen liegen als die Seefahrt und, was damit zusammenhängt, Handel und Wandel? Während der Ackerbau die erste Grundlage des attischen Staatslebens bildete, woran sich die Kraft des Volkes immer von Neuem stärkte und verjüngte, gerade wie bei uns, war die Schifffahrt dasjenige, wodurch zuerst die politische Stellung des Landes errungen und zu so glänzender Höhe hinaufgeführt wurde. Und darum finden wir nicht minder zu Athen den Kult der Athene, die Schifffahrt, allen Handel und alle Künste, die er beansprucht, in ihrer Obhut hatte und somit die politische Bedeutung von ganz Athen. Dieses dreies: Schifffahrt — Handel und Gewerbe — und politische Gröfse gehören genau zusammen. Daher finden wir auch dies dreies gleichmäfsig vertreten an dem grofsen Feste der Panathenäen (deren Stiftung durch Erechtheus (s. oben) daher, als durch einen zum Ackerbau gehörigen Heroen, weniger passend ist, als durch den ritterlichen, — poseidonischen —, Theseus), welches dieser Athene zu Ehren gefeiert wurde, der Athene Polias, denn, wie gesagt, nicht minder ruhte auf dieser Richtung des Lebens, wie auf dem Ackerbau, die Wohlfahrt und Gröfse der Stadt und des Staates. [J. Meursius *Panathenaea*. L. B. 1619. 4. (Gronov. Thes. VII. 83—108). Carol. Hoffmann *Panathenaikos*. Cassel. 1835. 8. Herm. Alex. Müller *Panathenaica*. Bonn. 1837. 8. (Creuzer M. G. A. 1838. no. 21. p. 170 sq.). Meier Ersch u. Gruber *Encycl. Sect. III. Bd. X.* p. 277—294. Hermann *Rel. A.* §. 54.]

Man feierte in Athen zwiefache Panathenäen: kleine alle Jahr, und große alle vier Jahre. Besonders diese letzteren waren es natürlich, zu deren Feier die gesammte Bevölkerung sich vereinigte, und die sie mit einem großartigen Aufwande und hoher Pracht beging (Sch. Aristoph. Nub. 385: τὰ δὲ Παναθήναια ἑορτὴν παρ' Ἀθηναίοις εἶναι μεγίστην παρὰ πάντων ᾗδεται. — Vergl. Aristid. Panath. I, 308 Dind.). Die Fahne gewissermaßen, um die sich alles scharte, war der πέπλος παμποίκιλος, welcher in Procession der Göttin dargebracht wurde (Sch. Aristoph. Av. 827). Gewebt wurde derselbe außer von den beiden ἀρχηφόροι — von denen oben die Rede war — auch von den ἐργαστίναις (Hesych. I. p. 1418), überhaupt aber nicht bloß von Mädchen, sondern auch von verheiratheten Frauen (Sch. Eurip. Hec. 463). Am 28. Hekatomb. = 17. August 427 (22. Juli 430) ward dieser πέπλος in Procession nach dem Tempel auf der Burg gebracht und zwar indem man ihn in Form eines Segels an einem auf Rollen gezogenen Schiffe (Vgl. Fontenu Mem. de l'Ac. Tom. VII. (Amstel. 1731. 8.) p. 153 sqq.) aufhing, — ναῦς ὑπότροχος, wie es heißt (Sch. Aristid. p. 342 sqq. Dind.). — Der Zug ging vom Kerameikos, oder genauer von dem in ihm belegenen sogenannten Λεωκόριον aus (Thucyd. I, 20), einem Heiligthume der Töchter des Leos, die einst zur Rettung des Vaterlandes geopfert waren. Dann ging es beim Eleusinion vorbei zum Pythion oder Pelasgicon (Pythion: Kreuzer Symb. III, 476. Kayser z. Philostr. Sophist. II, 4. p. 58. vergl. 294. — Pelasgicon.: Göttling Rh. Mus. 1845. p. 340, indem er die Stelle des Philostr. so liest: ἐκ Κεραμεικοῦ δὲ ἄρσαν χιλίᾳ κώπη ἀφεῖναι ἐπὶ τὸ Ἑλευσίνιον καὶ περιβαλοῦσαν αὐτὸ παραμῆψαι τὸ Πύθιον, κομιζομένην τε παρὰ τὸ Πελασγικὸν οἱ νῦν ὤρμισται. Ihm stimmt bei Claussen Quaest. Herod. p. 45.), wo das Schiff stehen blieb, die vornehmsten Matro-

nen der Stadt aber den Peplos aufnahmen und auf die Burg trugen. „Dort scheint das Bild [Lindau (über die äußern Malse des Parthenon) Arch. f. Phil. 1846. XII, 2. p. 311—313, sucht zu zeigen, daß das Bild der Athene nur 6 Fufs hoch gewesen] der Athene auf ein Lager von Blumen gelegt und mit jenem Peplos bedeckt worden zu sein (Hesych. *πλακίς* Tom. II, 971 Alb. Pollux VII, 13. vgl. Meurs. Panath. cp. 19. p. 100 Gronov.).“ Creuzer III, 476 sq. —

Bei diesem Zuge waren auch die Metoiken [daher in den Inscr. (Ussing p. 45. sq. v, 14) *τοῖς πομπεῦσι τοῖς Ἀθηναίοις* zu unterscheiden von den Metoiken] in soweit betheiligt, als sie die zum Opfer erforderlichen Geräthe auf die Burg trugen, wovon sie *σκαφηφόροι*, ihre Frauen *ὑδριαφόροι* (Pollux III, 55), ihre Töchter *σκιαδηφόροι* hießen (Aelian. V. H. VI, 1. Böckh Staatsh. II, 76. Hermann St. A. §. 115, 10. Rel. A. §. 54, 27 sq.), und selbst die Freigelassenen durften an jenem Tage den Markt mit Eichenlaub schmücken (Bekker Anecd. p. 242).

Die ganze Prozession war folgendermassen geordnet:

1. Schöne Greise mit Olivenzweigen (*θαλλοφόροι*).
2. Bürger unter den Demarchen.
3. *σκαφηφόροι*.
4. Bürgerfrauen mit den *ὑδριαφόροις*.
5. Jünglinge mit Waffen.
6. Auserwählte Jungfrauen (*κανηφόροι*) mit den *σκιαδηφόροις* und *διφροφόροις*.
7. Knaben.

Ein solcher panathenäischer Festzug war auf dem Fries der Cella des Parthenon dargestellt, wovon uns der grösste Theil bekannt ist (O. Müller Arch. §. 118, 2b. p. 104). Die übrigen plastischen Darstellungen, mit denen das Aeußere dieses Tempels geschmückt war, zeigten Pallas als Gigantenkämpferin und andere Götterkämpfe, den gegen die Amazonen

und andere geschichtlichen Inhalts. Weshalb diese Scenen des Streites? Offenbar weil die Göttin, der jener Tempel bestimmt war, hier als die Göttin des Kampfes, als eine ethische, politische gefaßt war, wie denn auch bei dem Zuge die Bürger in Waffen erschienen. Darauf geht gleichfalls das Schiff, auf dem ihr Gewand als Segel hing [? vgl. das Schiff der Isis. Grimm Myth. p. 236 sqq. Lersch Isis und ihr heiliges Schiff (Jahrb. d. Ver. v. A. im Rh. IX. Bonn. 1846. p. 100—115) vgl. Fontenu a. a. O.]; darauf gingen auch die Stickereien des πέπλος, welche wie die Metopen des Tempels Gigantomachien und andre Götterkämpfe darstellten (Hermann Rel. A. §. 54, 13. p. 276); darauf gingen endlich auch die Wettkämpfe, welche an den Panathenäen statt hatten, und wobei Thongefäße mit heiligem Oele die Preise ausmachten.

Denn jene feierliche Procession am 28. Hekat. bildete nur den Schlufs der ganzen Festlichkeit, die, am 25. begonnen, vier Tage lang dauerte, während welcher allerlei gymnische und hippische Kampfspiele gefeiert, seit Peisistratos die homerischen Gedichte rhapsodiert und seit Perikles, der eigens dazu das Odeion hatte bauen lassen, auch musische Wettkämpfe gehalten wurden (Plut. Pericl. cp. 13). Auch Fackelläufe fanden der Göttin zu Ehren statt, die, gleich denen an den *Ἡφαίστεια* und *Προμήθεια*, auf jene ursprüngliche Natur der Gottheit mögen zurückzuführen sein, wovon gleich im Anfang die Rede war und um derentwillen Athene ja auch eben mit Hephaistos mannigfach verbunden erscheint. Aber gleichwohl lag nicht minder in diesen Fackelläufen sowohl Beziehung zu den Handwerken als auch die mehr ethische auf Kampf und Sieg (vgl. *Ἄθ. Γλαυκῶπις*), wie dieselbe bei den gymnischen, musischen und hippischen Spielen und bei dem Vortrage der homerischen Gedichte zu Tage liegt. Namentlich was diese letz-

teren betrifft, so war es kein ästhetischer Grund, der den Solon veranlafste, ihren Vortrag an den Panathenäen anzuordnen: sondern die Rücksicht auf Bildung der Gesinnung im Volke, d. h. einer Gesinnung, die an den Heroen der troisch-odysseischen Sage sich emporrankend, gleich ihnen thatkräftige Tüchtigkeit in den Kämpfen zu Wasser und zu Lande entwickele.

Wir sehen, wie sehr jede Einzelheit des Festes dem Charakter der Göttin entsprach, der es gewidmet war und den wir vorhin skizzierten.

2. Ἡ φαίστος.

T. B. Éméric-David Vulcain, Recherches sur ce dieu, sur son culte, et sur les principaux Monuments qui le représentent. Paris 1838. 8. 104 S.

A. Name. Die Etymologie ist sehr dunkel. Plato¹⁶¹¹): *φάους ἱστορα*, luminis praesidem. Lindemann¹⁶¹²) von *ἀφάω* tracto; quare manu promptum artificem denotat. Sam. Bochart *שפון שן* (af esto) pater s. inventor ignis. Schwenck¹⁶¹³) *Ἡ — φαίστος* von *φαίω*, *φαίνω* leuchten, scheinen. — Pott¹⁶¹⁴) *Ἡφ — αιστο* (vgl. *αἶθερ*, *Αἶτ — νη*, aestas) d. h. *ἄπτων πῦρ* oder: *ἀπτόμενος* (tractans; occupatus.) *πυρωθέντος* (*χαλκοῦ*). Vgl. *ἐν πυρὶ ἄψεσθαι*¹⁶¹⁵) (im Feuer erglühen)¹⁶¹⁶).

¹⁶¹¹) Cratyl. p. 407.

¹⁶¹²) Notatt. Homeric. P. I. p. 6.

¹⁶¹³) Andeutungen p. 167.

¹⁶¹⁴) I, 250. no. 206.

¹⁶¹⁵) I, 379.

¹⁶¹⁶) Vulcanus stellt Buttmann Myth. I, 164 sq. zusammen mit Thubalkain und den Telchinen. Servius zu Aen. VIII, 414: Vulcanus, ut diximus, ignis est, et dictus Vulcanus quasi Volicanus,

B. Genealogie. Bei Homer werden ausschließlich Zeus und Hera als die Eltern des Hephaistos genannt. Eine jüngere und von anderer Anschauung ausgehende Genealogie ist es, wenn Hera allein aus sich den Hephaistos gebiert ¹⁶¹⁷). — Nach Kinaithon ¹⁶¹⁸) ist Hephaistos Sohn des Talos, des Sohnes von Kres, und Vater des Rhadamanthys (s. Zeus); die Väter bei Cicero ¹⁶¹⁹) (Coelus, Juppiter, Nilus, Menalius) sind leicht zu verstehen, wenn man, wie auch bei den früheren Abstammungen, festhält, daß Hephaistos das atmosphärische und irdische Feuer ist und der Vorsteher von beiden ¹⁶²⁰). Jenes knüpft sich an die Wolke als Blitz, dies an die feuerspeienden Berge. Auf letzteres paßt die Abstammung von Hera, auf ersteres die von Nilus, auf beides die von Zeus und Hera. Der Blitz ist aber häufiger als Erdbeben und Feuer speiende Berge, daher auch anzu-

quod per aerem volat. — Hrabani Mauri de universo lb. XV. cp. 4 (ed. Colon. Agr. Tom. I. p. 206): „Vulcanum volunt ignem esse, et dictus Vulcanus, quasi volans calor: vel quasi Volicanus, quod per aerem volet. Ignis enim e nubibus nascitur. Unde etiam Homerus dicit eum praecipitatum de aere in terras, quod omne fulmen de aere cadit.“ — Vulcanus vom Sanscr. *ulkā* (Feuerbrand) s. Bopp Glossar. Curtius Z. f. A. 1847. Novbr. p. 1036 sq.

¹⁶¹⁷) Hesiod Th. 927 sq. Apollod. I, 3, 5. Pindar fr. 231 Bgk. und der Verfasser der Danais sagten, *Ἐριχθόνιον καὶ Ἥφαιστον ἐκ Γῆς γαυῆναι*. — Damit stimmt denn auch, wenn Pind. fr. 260 die Here vom Hephaistos gefesselt werden liefs auf dem von ihm verfertigten Throne. Vergl. Welcker Kl. Schr. I, 293 sq. Diese sehr dunkle Mythe von der Fesselung der Hera (s. Millin XIII, 48) hat wohl denselben Sinn, wie die Fesselung der Aphrodite und des Ares, der Hera durch Zeus (O, 18 sqq.)

¹⁶¹⁸) Bei Pausan. VIII, 53, 5 (fr. 3. p. 407 Mcksch.)

¹⁶¹⁹) N. D. III, 22.

¹⁶²⁰) Daher warme Quellen auch auf Heph. zurückgeführt werden. Ibyc. fr. 41 Bgk. Die Stoiker unterschieden: Diog. Laert. VII, 147. Vgl. Vofs Theol. Gent. II, cp. 66.

nehmen, daß das Blitzfeuer früher als das aus der Erde hervorbrechende in Hephaistos personifiziert worden ist. Aus diesem Grunde ist auch Hephaistos von mir hierhergestellt.

C. Mythologie. Wie sehr sich die Griechen der natürlichen Bedeutung des Hephaistos bewußt waren, zeigen nicht bloß alle Deutungen auf Feuer¹⁶²¹⁾, sondern auch die Unmasse von Stellen, an denen *Ἥφαιστος* geradezu statt *πῦρ* steht¹⁶²²⁾.

Schon Homer¹⁶²³⁾ kennt den Mythos, daß Hephaistos von seinem Vater Zeus vom Himmel geworfen wurde; einen ganzen Tag, bis Sonnenuntergang, fällt er, dann kommt er auf Lemnos an, wo die *Σίντιες* sich seiner annehmen. — In andrer Gestalt lautet dieser Mythos so: Here selbst warf den Hephaistos, weil er schwach und lahm¹⁶²⁴⁾ war, ins Meer, wo Thetis ihn aufnahm und pflegte¹⁶²⁵⁾. Beide Mythen verbindet Apollodor¹⁶²⁶⁾. — Daß Hephaistos vom

¹⁶²¹⁾ Die Stoiker (Diog. Laert. a. a. O.): τὸ τεχνικὸν πῦρ. Diodor. Sic. I, 12: τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον ὀνομάσκει. Dionys. Hal. A. R. II, 50. VI, 69. Plut. Q. R. Clem. Alexdr. Protr. p. 56. Euseb. P. Ev. III, 2: Ἥφαιστον δὲ εἶναι τὸ πῦρ. Theodoret. Sermon. 3. Tom IV. p. 502. Augustin. C. D. VII, 16: Vulcanum volunt ignem mundi. Prudent. gegen Symmach. I, 304 sqq. Martian. Capell. de nupt. I. Fulgent. Mythol. II, 14. Isidor. Orig. VIII, 11. XIX, 6. Albric. de deor. imag. cp. 15. Eustath. II. p. 150. 151. Varro L. L. IV, 10. p. 76 Spengel: „Ab ignis jam majore vi ac violentia Vulcanus dicitur.“

¹⁶²²⁾ B, 426. vgl. Φ, 328—67. Archiloch. bei Plutarch de aud. poet. (fr. 11 Bgk). Pindar. P. III, 68 sqq. I, 47 sq.

¹⁶²³⁾ A, 586 sqq.

¹⁶²⁴⁾ Κυλλοποδίων Σ, 371. Φ, 331. Gewöhnlich wird auch ἀμφοτεροῦς (Σ, 462) hierhergezogen. Lindemann l. l. erklärt es für utrinque articulatus, utrinque valens, ambidexter und vergleicht ἀμφίγυνος ambiguus (N, 147). Soph. Trach. 504.

¹⁶²⁵⁾ Hom. h. Apoll. Pyth. 138 sqq.

¹⁶²⁶⁾ I, 3, 5.

Himmel geworfen wird und dafs er hinkt ¹⁶²⁷), geht auf den Blitz. Sein Aufenthalt bei der Thetis erklärt sich aus der Verwandtschaft zwischen Wasser und Wolke. (Vgl. das Verhältniß zwischen Athene und dem Wasser.) Auf Lemnos fällt er, weil diese Insel sehr vulkanisch war; hier war auch eine Hauptkultusstätte des Hephaistos ¹⁶²⁸).

Wie sich mit dem Wolken- und Blitzgott Kunstfertigkeit, namentlich im Schmieden, verbindet, habe ich zum Theil schon oben bei Athene und bei den Kureten erwähnt. (Vergl. unten Daktylen, Telchinen u. s. w.) Hier bemerke ich noch, dafs seine Beziehung zum Schmieden nicht allein in der Nothwendigkeit des Feuers dazu zu suchen sein dürfte, sondern auch in dem unschwer wahrzunehmenden ¹⁶²⁹), gleichsam magischen Verkehr des Blitzes mit den Metallen. — Diesen Schmidt ¹⁶³⁰) He-

¹⁶²⁷) „Attendu la marche inégale et vacillante de la flamme.“ Éméric-David p. 31. Ich leite es lieber von dem hin und her wackelnden, flackernden Feuer und von dem zuckenden Blitze ab. Andre erklären anders, z. B. Phurnut. N. D. ep. 19, weil er nicht ohne einen Stock (Scheit, Holz) gehen kann. Porphyr. bei Euseb. P. E. III, 11: weil das Erdfeuer schwach und unvollkommen ist.

¹⁶²⁸) 3, 293 sq. Ad. Dan. Richter De Vulcano in Lemno rege, sub cujus auspiciis artes ferrariae in ista insula regnare coeperint. Annaberg. 1751. 4. Ueber den Hephaistos-Kult auf Lemnos vergl. Rhode R. Lemn. p. 55–58. Hephaistia Stadt auf Lemnos, Rhode p. 13. — Lemnos κραναὸν πέδον Ἡφαίστιοις Dionys. Perieg. 522. — In den Graben, aus welchem man die Röhre grub, soll Heph. gefallen sein. Philostr. p. 703. Serv. z. Aen. VIII, 454. — Galen. de simpl. med. temp. 9. p. 246 ed. Chartr. (= 117 Basil.): ὡς δὲ ἀποβέας τῆς νέως ἔγνων οὔτε κατὰ Φιλοκτήτην οὔτε κατὰ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἡφαίστου λόφον ἐν τῇ χώρᾳ τῆς πόλεως ἐκείνης (Μυρίνης). Vgl. Attius b. Hermann Opusc. III, 120.

¹⁶²⁹) s. Humboldt Kosm. II, 417. not. 46.

¹⁶³⁰) Als Here den Hephaistos geboren, übergab sie ihn dem Kedalion (über ihn vgl. Soph. frgm. p. 369 Alr. Rhode a. a. O. erwähnt den Kedalion gar nicht) in Naxos (Verwechslung mit Lem-

phaistos brauche ich kaum zu erläutern; er ist bekannt und erläutert sich alles darauf Bezügliche von selbst. Er führt in dieser Rücksicht eine Menge Beiwörter, schon bei Homer. Ueber die *Χαλκεῖα* s. Athene. Andere Feste zu Athen mit Fackelläufen waren die *Ἡφαίστεια* und *Προμήθεια* ¹⁶³¹).

Seine nahe Beziehung zu Athene ist durch die Natur seines Ursprungs gegeben. Und es wäre merkwürdig, wenn dem Hephaistos nicht auch ein Theil der der Athene zugeheilten Eigenschaften zukäme. So ist es aber auch. Was zunächst sein Verhältniß zu Fruchtbarkeit und Gedeihen im Erdleben betrifft, so zeigt ein solches die bereits oben behandelte Mythe von Erichthonios. Ferner sein eheliches Verhältniß zu Aphrodite und den von dieser nicht wesensverschiedenen drei Chariten, deren jede seine Gemalin heißt; ferner sein Verhältniß zu den samothrakischen Mysterien.

Was die Athene zur *Ῥγία* machte, veranlafte auch, dafs man von den Priestern des Hephaistos glaubte, sie vermöchten den Schlangenbifs zu heilen ¹⁶³²).

Athenens Weisheit ist bei Hephaistos Klugheit und List: er ist *πολύμητις, κλυτόμητις, πολύφρων*, was nicht blos auf seine Kunstgeschicklichkeit zu beziehen ist.

Die ganze Mythologie des Hephaistos ist sehr einfach, wie bei allen den Göttern, die nicht sehr von ihrem Natursubstrat losgelöst und ethisch verklärt worden sind.

nos? Eratosth. Cat. 32. p. 260, 28. Sch. Nicand. Ther. 15. Hesiod. fr. 67. Göttl. 185 Mrcksch. Hygin. P. A. 34. p. 486. ibq. intp. Heyne not. crit. Apollod. p. 22 sq.), die Schmiedekunst zu lernen. Eustath. II. XIV, 244. Tzetz. Chil. III, 226. Engel Q. Nax. p. 36.

¹⁶³¹) Hermann G. A. §. 62, 25.

¹⁶³²) Eustath. II. p. 330, 12.

Als Identitäten des Hephaistos erwähne ich hier noch: Prometheus¹⁶³³), Daidalos, die Paliken¹⁶³⁴), Typhaon, Typhoeus¹⁶³⁵).

3. Wolkendämonen (*Κουρῆτες, Κορύβαντες, Τελχῖνες, Ἰδαῖοι Δάκτυλοι, Κάβειροι* u. A.)

Ueber die mit den nachfolgenden gleichartigen Kureten siehe oben p. 189.

Den Namen der Korybanten¹⁶³⁶) habe ich schon besprochen. Persephone (eine Figuration der Erdgottheit) soll sie ohne Mann geboren haben¹⁶³⁷). Vgl. Hera-Hephaistos¹⁶³⁸). Sie heißen auch Begleiter der Persephone, nach der (*Κόρη*) sie sogar benannt sein sollen¹⁶³⁹), weil die Erde der Wolken als Begleiter bedarf, um zu blühen und Früchte zu tragen. — Pherekydes¹⁶⁴⁰) läßt neun Korybanten Söhne des Apollon und der Rhytia sein und sie in Samothrake wohnen. *Ῥυτία* gleich Retterin, so benannt nach der Eigenschaft der Söhne, die wir gleich kennen lernen werden. Andere Nachrichten nennen die Mutter *Ῥοιτεία*, welches

¹⁶³³) Vgl. Völcker die Mythol. des Japet. Geschlechts. Gießen 1824. 8. Weiske Prometheus und sein Mythenkreis. Leipz. 1842. 8. Schömann des Aeschylos gefesselter Prometh. Grfw. 1844. 8.

¹⁶³⁴) Söhne des Hephaistos und der Aitne oder des Zeus u. d. Thaleia. Ueber dieselben vergl. Welcker Les Paliques Siciliens, *Θεοὶ παλικοί* (Annal. dell' Inst. arch. 1830. Tom. II. p. 245—257.) Creuzer Symb. III, 815 sqq. Schneidewin Aeschylos Aetna und die Paliken (Rhein. Mus. 1844. p. 70 sqq.). Sauppe die Paliken bei Macrobius (ibid. 1845. p. 152 sqq.).

¹⁶³⁵) Vgl. B, 780 sqq. Sturz z. Hellan. p. 46.

¹⁶³⁶) Vergl. Welcker, Aesch. Tril. p. 191 sqq. Lobeck Agl. p. 1139—1155.

¹⁶³⁷) Serv. Aen. III, 111.

¹⁶³⁸) *γενεές Κορύβαντες*. Nonn. Dionys. XIV, 25.

¹⁶³⁹) Lobeck, Aglaoph. p. 546. 1140.

¹⁶⁴⁰) fr. 31. St.

Wort Lobeck ¹⁶⁴¹⁾ mit *ῥεῖν* in Verbindung bringt. Sie ist also eine Wassergestalt. Vergl. das nach ihr benannte Vorgebirge *Ῥοῖτειον* ¹⁶⁴²⁾ und ihren Vater *Πρωτεύς* ¹⁶⁴³⁾, dem genau die Nereide *Πρωτα* ¹⁶⁴⁴⁾ entspricht. Diese Genealogie kommt ganz überein mit der obigen der Kureten von Hekataios und einer Tochter des Phoroneus. — Andere Ableitungen wie z. B. die von Apollon und *Thaleia* ¹⁶⁴⁵⁾, von Kronos oder Zeus mit Kalliope ¹⁶⁴⁶⁾, oder von den Thränen des Zeus ¹⁶⁴⁷⁾, sagen dasselbe. Strabo (a. a. O.) sagt ausdrücklich, daß die Korybanten von Einigen für identisch mit den Kabeiren gehalten würden ¹⁶⁴⁸⁾. Dies wird bestätigt durch die enge Beziehung der Korybanten zu Samothrake, dem vornehmsten Sitze der Kabeiren ¹⁶⁴⁹⁾. Auf der andern Seite werden die Korybanten auch nach Kreta gesetzt ¹⁶⁵⁰⁾ und statt der Kureten ¹⁶⁵¹⁾ oder zugleich mit ihnen zu Wächtern des Zeus gemacht. Wenn man nun auch leicht Lobeck ¹⁶⁵²⁾ zugestehen kann, daß den Korybanten dies Geschäft nicht ursprünglich beigelegt gewesen, so ersieht man doch daraus, daß es ihnen später zugetheilt wurde, daß eine Wesensgleichheit zwischen ihnen und den Kureten obgewaltet haben müsse. Diese besteht nun eben darin, daß beide Auffassungen der Wolken sind. — Ur-

¹⁶⁴¹⁾ Agl. p. 1141.

¹⁶⁴²⁾ Sch. Apollon. I, 929. Tzetz. Lyc. 583. Serv. z. Aen. III, 108. Zonar. Lex. p. 1620.

¹⁶⁴³⁾ Tzetz. u. Zonar. l. l.

¹⁶⁴⁴⁾ Hesiod. Th. 243. Σ, 43.

¹⁶⁴⁵⁾ Apollod. I, 3, 4. Tzetz. Lyc. 77.

¹⁶⁴⁶⁾ Strabo X. p. 472 B. Cas.

¹⁶⁴⁷⁾ Sch. Aristoph. Vesp. 9.

¹⁶⁴⁸⁾ Vgl. Sch. Plat. Rep. p. 377 Bekk. Sch. Arist. Lys. 558.

¹⁶⁴⁹⁾ Vgl. oben Pherekydes und mehr bei Lobeck p. 1142 sqq.

¹⁶⁵⁰⁾ Lobeck p. 1144 sqq.

¹⁶⁵¹⁾ Sch. Arist. Vesp. 9.

¹⁶⁵²⁾ p. 1150 sq.

sprünglich waren sie gewiß nur Begleiter der Kybele¹⁶⁵³⁾ (Erdmutter), der sie aus demselben Grunde beigegeben waren, wie später der Persephone. Die Erde kann nicht gedeihen, nicht blühen und Früchte tragen, wenn nicht das Gewölk sie begleitet, wenn nicht befruchtende Gewitter sie umgeben und zu ihr herniedersteigen. Wie man die Erde selbst unter der Gestalt der Mutter Kybele anschaute, so das lärmende, feurige Donnergewölk unter der Gestalt der die Göttin mit Waffengeklirr und begeisterten Tänzen umgebenden Korybanten. Dies ist das, was den Korybanten als eigenthümlich zugeschrieben wird. — Soll ich das Verhältniß der Korybanten und Kureten in Bezug auf ihr Vorkommen auf Kreta und im Zeuskult bestimmen, so möchte ich sagen: von Griechenland aus kam der Dienst des Zeus, von dem der Mythos war, daß er von Nymphen auf dem Berge groß gezogen sei, nach Kreta. Hier traf er auf eine Gottheit, welche mit seiner Mutter Rhea Verwandtschaft hatte. Es war dies der Kult der phrygischen Erdmutter, welcher nach Kreta in ferner Urzeit durch phrygische Kolonisten gekommen war. Die Begleiter dieser Erdmutter, Kureten wie sie auf Kreta hießen¹⁶⁵⁴⁾, kamen so leicht in die Mythologie des Zeus, um so mehr, als diese Wolken-dämonen schon an sich zu dem Himmelsgotte paßten. Kybele Ἀδράστεια wird dabei selbst zur Nymphe und Amme des Zeus.

Mit den Telchinen¹⁶⁵⁵⁾ hat es dieselbe Bewandniß, wie mit den Kureten und Korybanten. Während jene vor-

¹⁶⁵³⁾ Lobeck p. 1151 sqq.

¹⁶⁵⁴⁾ Daher mit Recht in dem Fragm. aus der Phoronis bei Strabo a. a. O.: ὁ δὲ τὴν Φορωνίδα γράψας αὐλητὰς καὶ Φρύγας τοὺς Κουρητὰς λέγει.

¹⁶⁵⁵⁾ Lobeck de Telchinibus (Aglaoph. p. 1181—1202). Hück Kreta Bd. I. p. 345 sqq. Welcker Aesch. Tril. p. 182—190.

züglich nach Kreta, diese nach Phrygien gehören, so die Telchinen vorzugsweise nach Rhodos, welches selbst *Τελχινία*¹⁶⁵⁶⁾ oder *Τελχινίς*¹⁶⁵⁷⁾ hieß. Den Namen leiteten schon die Alten von *τέλγειν* ab¹⁶⁵⁸⁾. Auch G. Hermann¹⁶⁵⁹⁾ nimmt *Τελχίνες* als gleichbedeutend mit *Τευχίνες*, mulciberi. Die Nachrichten über sie stammen — mit Ausnahme eines mehrdeutigen Fragments des Stesichoros (no. 91 Bgk.) — erst aus der alexandrinischen Zeit. Dies thut indess nichts. Die Telchinen sind so ganz lokale Figuren, daß ihr Zurücktreten bis zu der Zeit, wo sich die Gelehrsamkeit gerade solcher entlegenen Objekte bemächtigte, durchaus nichts Auffallendes hat. Was aber besonders wichtig bei dem ältesten sichern Zeugniß über die Telchinen ist, ist dies, daß es von einem Rhodier selbst herrührt, der die beste Auskunft über die Religion seines Vaterlandes zu geben im Stande sein mußte. Aus Simmias von Rhodos nemlich berichtet Clem. Alexdr.¹⁶⁶⁰⁾, daß die Telchinen Söhne des Meeres seien (*Ἄμμος Ἰγνήτων καὶ Τελχίνων ἔφν ἡ ἄλυσκῇ ζάψ*), womit andere Angaben übereinstimmen¹⁶⁶¹⁾, auch das, was Eustath¹⁶⁶²⁾ erzählt, sie seien Amphibien und wechseln der Gestalt Dämonen, Menschen, Fische, Schlangen; nach Einigen seien sie ohne Hände und Füße, hätten zwischen den Fingern Schwimmhäute wie die Gänse, strahlende Augen (*γλαυκωποί*) und schwarze Brauen (*μελανόφρονες*). Ihre Schwester heiße Halia, Geliebte des Poseidon, den sie erzogen haben sollen¹⁶⁶³⁾. —

¹⁶⁵⁶⁾ Eustath. II. p. 772, 3.

¹⁶⁵⁷⁾ Strabo XIV, p. 653 D. Cas.

¹⁶⁵⁸⁾ Etymol. M. s. v. *τέλγειν*.

¹⁶⁵⁹⁾ De hist. Gr. primord. p. 11 (Op. II, 204).

¹⁶⁶⁰⁾ Strom. V. p. 674. Pott.

¹⁶⁶¹⁾ Diod. V, 55. Nonn. Dionys. XIV, 40.

¹⁶⁶²⁾ z. II. I, 525. p. 771, 55.

¹⁶⁶³⁾ Diod. V, 55.

Während so ihr Wasserursprung außer Zweifel steht, und uns auf die Wolken führt, wird diese Auffassung der Telchinen bestätigt durch das, was wir anderweitig von ihnen erfahren.

1. Sie sind Zauberer, *βάσκανοι καὶ γόητες*¹⁶⁶⁴). Schon ihr Blick ist verderblich¹⁶⁶⁵); sie haben ein böses Auge¹⁶⁶⁶).
2. Sie können Hagel, Regen, Schnee bringen und abhalten¹⁶⁶⁷). Sie verderben die Saaten durch Styxwasser und Schwefel¹⁶⁶⁸).
3. Sie sind geschickte Künstler¹⁶⁶⁹). Sie sollen zuerst Eisen und Erz bearbeitet¹⁶⁷⁰), der Athene zuerst ein Bild errichtet haben, wie überhaupt die ersten Götterbilder¹⁶⁷¹). Dem Kronos haben sie die Harpe¹⁶⁷²), dem Poseidon den Dreizack gefertigt¹⁶⁷³).

Alle drei Momente in dem Wesen der Telchinen treffen zusammen in dem Naturobjekt Wolke (wozu auch paßt, daß sie ihren Tod entweder durch den Regen des Zeus, oder die Pfeile des Apollon finden)¹⁶⁷⁴). Desgleichen in dem Namen; denn in *τέλγειν* liegt nicht bloß der Begriff des Zauberns, sondern ursprünglich wohl der des Flüßigen, aus welchem sich dann sowohl die Wassernatur der Telchinen, als die Kunst des Metallschmelzens¹⁶⁷⁵), wel-

¹⁶⁶⁴) Strabo XIV, 653.

¹⁶⁶⁵) Ovid. Met. VII, 36.

¹⁶⁶⁶) Tzetz. Chil. XII, 814.

¹⁶⁶⁷) Diod. I. I.

¹⁶⁶⁸) Strabo XIV, 653. Creuzer I, 14. not. 2.

¹⁶⁶⁹) Vgl. O. Müller Arch. §. 70, 4.

¹⁶⁷⁰) Strabo XIV, 653.

¹⁶⁷¹) Creuzer I, 60 sq.

¹⁶⁷²) Eustath. z. Dionys. 504.

¹⁶⁷³) Callim. Del. 31. ibq. Spanh. p. 404 Ern.

¹⁶⁷⁴) Eustath. II. p. 772, 2.

¹⁶⁷⁵) Hesych.

ches Welcker¹⁶⁷⁶⁾ als eigentlichen Inhalt von *Τελχιν* bezeichnet, erklärt. Das Zaubern endlich ist auch nichts weiter als ein flüssig machen des Festen, der Kraft, das Hinschmelzen von Etwas, wodurch es seiner Kraft beraubt wird¹⁶⁷⁷⁾. Aehnlich ist der Gebrauch von *κηλεῖν*.

Ihre Verwandtschaft mit den Kureten ist auf mannigfache Art angedeutet, z. B. neun Telchinen hätten von Rhodos aus die Rhea nach Kreta begleitet und dort den Zeus behütet, und seien darnach Kureten genannt¹⁶⁷⁸⁾. *Ἡ Κρήτη Τελχινία ἐλέγετο καὶ οἱ Κρηῖτες Τελχῖνες*¹⁶⁷⁹⁾.

Telchinen finden wir außerdem auf Kypros¹⁶⁸⁰⁾, und diese drei großen Inseln scheinen auch ihr Hauptsitz gewesen und geblieben zu sein. Auf dem Festlande von Hellas begegnen sie uns in Sikyon¹⁶⁸¹⁾, in dessen Genealogien *Τελχιν* und *Θελξίων* sich finden, wie es auch selbst *Τελχινία* geheissen haben soll¹⁶⁸²⁾. — In derselben Genealogie¹⁶⁸³⁾ begegnet uns eine *Καλχινία*, Geliebte des Poseidon. Dieser Name erinnert an die Stadt *Γολγοὶ*¹⁶⁸⁴⁾ auf Kypros, die von Sikyon aus gegründet war¹⁶⁸⁵⁾. Von *γέλγει* = *βαπτίζει*, *γέλγη* = *βάμματα* (Hesych.)? Das würde wieder durch den Begriff des Flüssigen auf die Wolke führen. Ich glaube, daß *Καλχινία* nur eine dialektische Form von *Τελ-*

¹⁶⁷⁶⁾ p. 186.

¹⁶⁷⁷⁾ Vgl. O, 322: τοῖσι δὲ θυμὸν ἐν σιγήθεσσιν ἔθελξε, λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς.

¹⁶⁷⁸⁾ Strabo l. l. Vgl. Schol. Germanic. 25.

¹⁶⁷⁹⁾ Steph. Byz. p. 274, 6 West.

¹⁶⁸⁰⁾ Engel, Kypros I, 197.

¹⁶⁸¹⁾ Pausan. II, 5, 6.

¹⁶⁸²⁾ Steph. Byz. p. 274, 8 West.

¹⁶⁸³⁾ Pausan. II, 5, 7.

¹⁶⁸⁴⁾ Vgl. *Γόρτυνα* und *Κόρτυνα*, eine Stadt in Arkadien (Meineke Anal. Alexdr. p. 184).

¹⁶⁸⁵⁾ Steph. Byz. s. v. p. 93, 31. West.

χινία ist ¹⁶⁸⁶). Vielleicht läßt sich so auch die Glosse bei Hesych.: Γελάνος ὁ Ζεὺς παρὰ Κρισίῳ rechtfertigen und braucht nicht in Τελχίνιος geändert zu werden. — Die Rhodier verehrten zu Lindos einen Ἀπόλλων Τελχίνιος, in Jalyos eine Ἥρα Τελχινία und Νύμφαι Τελχίνιαι, in Kameira eine Ἥρα Τελχινία. Ich will unentschieden lassen, ob diese Gottheiten ihre Beinamen in Bezug auf das Feuchte, womit ihr Wesen zu thun hat, erhalten haben, oder mehr äußerlich von den Telchinen.

Dafs aber die zu Teumesos in Boiotien verehrte Ἀθηνᾶ Τελχινία nicht, wie Pausanias ¹⁶⁸⁷) vermuthet, mit den Kyprischen Telchinen zu thun hat, sondern auf eine Athene geht, welche aus den Wassern geboren in den Wolken herrscht, wird, wie ich glaube, aus dem über die Athene Gesagten deutlich sein.

Die Idaiischen Daktylen ¹⁶⁸⁸) sind Dämonen derselben Art, wie die früher betrachteten. Ihr Ursitz ist Phrygien, der Phrygische Ida, nicht der Kretische ¹⁶⁸⁹). Phryger nannte die Daktylen auch Sophokles ¹⁶⁹⁰). Die Nachrichten, welche sie nach Kreta setzen, sind theils

¹⁶⁸⁶) Ueber x—τ vgl. Ahrens de dial. Tom. II. p. 376 sq.

¹⁶⁸⁷) IX, 19, 1.

¹⁶⁸⁸) Vgl. Höck, Kreta I, 260—344 (314.143). Lobeck, Aglaoph. p. 1156—1181. Welcker Aeschyl. Tril. p. 168—182. — Hesiod περὶ Ἰδαίων Δακτύλων fr. CCXLIII und CCXLIV. bei Marksch. (vgl. bei demselben p. 171 sq.).

¹⁶⁸⁹) Vgl. Phoronis bei Sch. Apollon. I, 1129:

ἐνθα γόητες

Ἰθαῖοι Φρύγες ἄνδρες ὀρέστεροι οἴκι' ἔναιον,
Κέλμεις, Δαμναμενεὺς τε μέγας καὶ ὑπέροβιος Ἀκμων,
εὐπάλαμοι θεράποντες ὀρέτης Ἀδρηστείης·
οἱ πρῶτοι τέχνην πολυμήτιος Ἥφαιστοιο
εὗρον ἐν οὐρείῃσι νάπαις, ἰόντια σίδηρον
ἐς πῦρ τ' ἤνεγκαν καὶ ἀριπρεπὲς ἔργον ἔδειξαν.

¹⁶⁹⁰) ἐν Κωφοῖς σατύροις bei Sch. Apollon. I. I. (fr. 713 Abr.)

jünger, theils leicht begreiflich aus den auf Kreta angesiedelten Phrygern ¹⁶⁹¹). Diener der Kybele hießen sie ¹⁶⁹²), wie die Korybanten, mit denen sie auch sonst übereinkommen. Sie werden sogar von Einigen als Väter der Korybanten genannt.

Der Name von δάκτυλος, „Däumlinge“, also Zwerge ¹⁶⁹³). Vgl. die Begleiter der Athene zu Brasiai (s. oben p. 189).

Die Mythen über ihren Ursprung lassen sie theils aus Wasser, theils aus Erde hervorgehen. Sie entstanden nemlich, indem die Nymphe Ἀρχιάλη sie gebar, während sie das oiaxische Land (Οἰαξίδος γῆς, von οἶαξ Steuerruder) erfalste. Oder sie entstanden aus Staub ¹⁶⁹⁴), den, nach einer Nachricht, Zeus seinen Ammen befahl, hinter sich zu werfen. Stesimbrotos ¹⁶⁹⁵) nannte sie gradezu Söhne des Zeus und der Nymphe Ida. Genug, auch sie sind wie die Korybanten aus Wasser und Erde geboren.

Wie dem Namen, so kommen sie auch dem Wesen nach ganz unsern Zwergen gleich. Wie diese sind sie

1. Metallkünstler, kunstreiche Schmiede ¹⁶⁹⁶).

Darauf gehen auch die drei in der Phoronis aufgeführten Namen Κέλμης = Schmelzer, Δαμναμενύς = Hammer, Ἀκμῶν = Ambos ¹⁶⁹⁷).

2. Zauberer, γόητες ¹⁶⁹⁸).

¹⁶⁹¹) Vgl. Höck l. l.

¹⁶⁹²) Phoronis.

¹⁶⁹³) Nach andrer Erklärung „Fingerer“, weil die Finger aller Künste Werkmeister sind. Welcker p. 174 sq.

¹⁶⁹⁴) Sch. Apollon. l. l. Etym. M. p. 465, 30.

¹⁶⁹⁵) Bei Etym. M. l. l.

¹⁶⁹⁶) Vgl. frg. Phoron. Strab. X, 473.

¹⁶⁹⁷) Welcker p. 168 sq.

¹⁶⁹⁸) fr. Phoron. Strab. l. l. Sch. Apollon. l. l. Pherekydes fr. 31 St. p. 146. Lobeck p. 1163 sq.

3. Musiker¹⁶⁹⁹). Vergl. die lärmenden Kureten und Korybanten.

Die Verwandtschaft mit den Kabeiren veranlafste, dafs man auch die Daktylen nach Samothrake versetzte¹⁷⁰⁰).

Ueber die Kabeiren¹⁷⁰¹) nur einige Bemerkungen, aus denen die Wesensgleichheit derselben mit den vorher behandelten mythischen Gestalten erhellt.

Wir kennen Kabeiren hauptsächlich an drei Orten: Lemnos, Samothrake, Boiotien. Wie verschieden der Kult an den verschiedenen Orten sich gestaltet haben möge, es ist doch ein und derselbe¹⁷⁰²). Ueber ihren Namen ist so viel geschrieben und gestritten, wie fast über keinen andern Punkt der Mythologie. Die meisten etymologisieren aus dem Hebräischen. Welcker¹⁷⁰³) von *καίν*, *καίειν*, Feuerdämonen¹⁷⁰⁴). Dafs sie dies sind in Bezug auf die Gewitterwolke, wird aus dem Folgenden deutlich werden. Und zwar

1. aus der Genealogie¹⁷⁰⁵).

a) Hephaistos und *Καβειρώ*

b) Proteus

|
Κάμιλλος

|
Καβειρώ und Hephaistos

|
drei *Κάβειροι*

|
drei *Κάβειροι*, drei *νύμφαι*
Καβειρίδες

|
νύμφαι Καβειρίδες

Pherekyd. fr. 31 St. (aus Strb. I. I.)

Acusil. fr. XII. St. (aus Strb. I. I.)

¹⁶⁹⁹) Lobeck p. 1162.

¹⁷⁰⁰) Diodor. V, 64.

¹⁷⁰¹) Lobeck Aglaoph. p. 1202—1295. O. Müller Orchom. p. 443—455.

¹⁷⁰²) O. Müller Kl. Schr. II, 45.

¹⁷⁰³) I. I. p. 163.

¹⁷⁰⁴) Dagegen O. Müller Kl. Schr. II, 44.

¹⁷⁰⁵) Vgl. Strab. X, 472 D.

Lobeck ¹⁷⁰⁶): „A Vulcano et Proteo cur repetatur Cabi-
rum genus causa aperta est, quoniam alter in Lemno offi-
cinam habuit, alter vicinam Pallenem accoluit; antiquis autem
genealogis usitatissimum fuit deorum ignobiliorum heroumque
parentes, affines, posteros a proximis denominare locis.” —
Die drei Kabeiren sind drei Dämonen des Gewitters, ent-
sprechend den drei Daktylen, drei Kyklopen.

2. Aus den Eigenschaften.

a) Sie geben Fruchtbarkeit. Herodot ¹⁷⁰⁷) bringt
sie mit dem ithyphallischen Hermes ¹⁷⁰⁸) in Verbindung. —
Bei Mißwachs gelobten ihre Verehrer einen Zehnten ¹⁷⁰⁹).
Als zu Korinth eine Hungersnoth war, opferte Medeia der
Demeter und den *νύμφαις Ἀημνίαις* d. h. den kabeiri-
schen ¹⁷¹⁰); bei Eusebius ¹⁷¹¹) kommen *Κάβειροι ἀγρόται τε
καὶ ἀλιεῖς* vor; Demeter selbst hieß *Καβειρία* zu Theben
und stand in enger Beziehung zu den Kabeiren ¹⁷¹²). So
war zu Anthedon ein Tempel und heiliger Hain der Ka-
beiren, nahe bei dem Heiligthume der Demeter und Perse-
phone ¹⁷¹³).

b) Sie sind Retter im Sturm, Horte der See-
fahrt ¹⁷¹⁴).

Den genannten mythischen Gestalten sind gleichartig
die Tritopatoren zu Athen ¹⁷¹⁵), die Dioskuren ¹⁷¹⁶) oder

¹⁷⁰⁶) p. 1210 sq.

¹⁷⁰⁷) II, 51.

¹⁷⁰⁸) = *Κάμillos*.

¹⁷⁰⁹) Dionys. Hal. I, 23.

¹⁷¹⁰) Sch. Pind. Ol. XIII, 74.

¹⁷¹¹) P. Ev. I, 65.

¹⁷¹²) Pausan. IX. 25, 5 sqq.

¹⁷¹³) Pausan. IX. 22, 5.

¹⁷¹⁴) Welcker Tril. p. 229 sq. Odysseus.

¹⁷¹⁵) Vergl. Lobeck Agl. p. 754 sq. vgl. mit p. 760 not. vgl.

Athene.

¹⁷¹⁶) O. Müller Orch. p. 452. Welcker Tril. p. 222 sqq.

Ἄνακτες, Paliken ¹⁷¹⁷), die *Κόβαλοι* ¹⁷¹⁸) (= *Κάβειροι*?), die Kerkopen ¹⁷¹⁹), Satyrn ¹⁷²⁰), Seilene u. A.

Μ ο ὦ σ α ι.

Buttmann über die mythol. Vorstellung der Musen (Myth. I, 273—294). Petersen de Musarum apud Graecos origine (in Münter Miscell. Hafniens. I, 1¹). G. Hermann de Musis fluvialibus Epicharmi et Eumeli. Lips. 1819. 4. (Opusc. II, 288—305). Creuzer IV, 71—78. (III, 266—291 ed. II). S. außerdem Bode, Orphiker p. 178.

A. Name. *a) Μοῦσα* (*Μῶσα* dor., *Μοῖσα* aeol.) nach Creuzer von *μάω*, *μαίω*, *μόω*.

Wenn die Ableitung von *ΜΑΩ* richtig ist „streben“, so wäre *Μοῦσα* „die Strebende“ oder „Streben-machende“, was sehr an die Bezeichnung der Wolke mit *Ἀθήνη* erinnert.

b) Die Namen der einzelnen Musen sind sehr verschieden, wie das bei mythologischen Namen zu geschehen pflegt; sodann aber besonders deshalb, weil die Zahl der Musen außerordentlich schwankend ist. Gewöhnlich werden neun genannt: *Κλείω* = *Κλέω*, Tönerin, *Εὐτέρπη* = Erfreuerin, *Θάλεια* = Blüeterin, *Μελπομένη* = Sängerin, *Τερψιχόρη* = Tänzerin, *Ἐρατώ* = Liebliche, *Πολύμνια* = Sangreiche, *Οὐρανίη* = Himmlische, *Καλλιόπη* = Schönstimme. Eumelos ¹⁷²¹) nennt drei: *Κηφισῶ* = Fluß *Κηφισός*, *Ἀπολλωνίς*, (dafür nach Hermann *Ἀχελωῖς*), *Βορυσθενίς* = Fluß Borysthenes. Ebenso sind die sieben Musen

¹⁷¹⁷) Vgl. Hephaistos.

¹⁷¹⁸) Lobeck p. 1308 sqq.

¹⁷¹⁹) Lobeck p. 1296 sqq.

¹⁷²⁰) Vgl. Dionysos.

¹⁷²¹) fr. 16 Mcksch.

bei Epicharm von Flüssen hergenommen, was indess singuläre Veranlassung sein kann¹⁷²²).

B. Genealogie. Als Eltern werden genannt: Uranos und Ge¹⁷²³); Kronos¹⁷²⁴); Zeus mit der Mnemosyne¹⁷²⁵), mit der Plusia¹⁷²⁶), mit der Minerva¹⁷²⁷). Apollon¹⁷²⁸). Pieros mit einer Nymphe¹⁷²⁹).

C. Mythologie. Wie sehr die Musen, schon bei Homer, im hellenischen Leben ethisch gefasst für die Götinnen des Gesanges und Tanzes gelten mögen, so haften doch noch viele Züge an ihnen, welche ihren Naturursprung verrathen und darauf führen, daß sie Wolkengestalten sind. Der Zusammenhang zwischen Wolke und Musik wird, denke ich, aus allen bisherigen Betrachtungen hinlänglich geläufig sein. Daß die Musen auf hohen Bergen und an Quellen¹⁷³⁰) (am Olymp, Pieros, Pindos; Helicon mit den Quellen Aganippe und Hippokrene; Leibethrion mit einer Musengrotte; Parnafs mit dem kastalischen Quell) verweilen, erklärt sich ausreichend nur aus ihrer Wolkennatur. In Korinth war ihnen die Quelle Peirene heilig, die ebenso wie die Hippokrene vom Pegasos (!) herrühren sollte.

Aus ihrer Wolkennatur erklärt sich ferner: weshalb sie weissagerisch sind und heilkräftig¹⁷³¹); weshalb sie tanzen; weshalb ihnen in Sparta vor der Schlacht

¹⁷²²) Vgl. Welcker Kl. Schr. I, 289 sq.

¹⁷²³) Mimnrm. fr. 14. Alkman b. Sch. Pind. Nem. III, 16.

¹⁷²⁴) Musaios b. Sch. Apollon. III, 1.

¹⁷²⁵) Solon fr. 12. Pausan. IX, 29, 4. Arnob. III, 37.

¹⁷²⁶) Cic. N. D. III, 21. Tzetz. z. Hesiod. O. D. p. 6.

¹⁷²⁷) Isidor. Orig. III, 14.

¹⁷²⁸) Eumelos l. l.

¹⁷²⁹) Epicharm.

¹⁷³⁰) Hermann G. A. II. §. 14, 12.

¹⁷³¹) Sch. Apollon. II, 512.

geopfert wurde ¹⁷³²). So mag denn auch darin eine mythische Wahrheit liegen, wenn Pythagoras das Regengestirn der Pleiaden die Leier der Musen nannte ¹⁷³³).

Verwandt mit den Musen sind die Sirenen und die Keledonen ¹⁷³⁴).

Siebentes Kapitel.

Göttin des Regenbogens.

Ἰ ρ ι σ.

W. Menzel Mythol. Forsch. u. Samml. p. 235 sqq. Jacobi Lexik. s. v.

A. Name. Böttiger ¹⁷³⁵) leitet ihn von ἔρω ab, welche Annahme Hoffmann ¹⁷³⁶) vollständig widerlegt. Wenn aber derselbe (p. 42) ἰρις = lat. virid — annimmt mit der notio laeti vividique coloris, so ist dies gewifs auch nicht richtig. —

¹⁷³²) Plutarch. Apophth. Lac. p. 221. A. Zu beachten ist auch, dafs der Tempel der Musen dicht neben dem der Athene stand. Pausan. III, 17, 4.

¹⁷³³) Porphyry. Vit. Pyth. p. 42. Küst.

¹⁷³⁴) Pindar. fr. p. 568 Bckh. Neue T. Merk. 1800. Hft. 2. p. 38 sqq.

¹⁷³⁵) K. M. II, 291. not. 4.

¹⁷³⁶) Q. H. II, 41.

Hermann¹⁷³⁷): Sertia (*εἶρω*), quod ex septem coloribus conserta est. — Pott¹⁷³⁸): Scr. \sqrt{ri} (ire) „Botin.“ —

B. Genealogie. Ihre Eltern sind Thaumias (Sohn des Pontos) und Elektra (= glänzende, feurige Wolke), Tochter des Okeanos¹⁷³⁹).

C. Mythologie. Was Iris sei, kann nicht zweifelhaft sein, da Homer *ἶρις* für Regenbogen gebraucht¹⁷⁴⁰). — Aber wie hat man den Regenbogen angeschaut? Als Botin der Götter. Faßte man ihn weniger persönlich, so galt er als Zeichen von Krieg oder Sturm¹⁷⁴¹). — [Die Juden sahen ihn als einen Bund und ein Band zwischen Gott und den Menschen an, die Skandinavier für die Brücke, über welche die Götter wandeln (Bifrost)].

Auf der Insel Hekatesnesos wurden ihr Basynien (aus Waizenmehl und Honig) und Kokkoren (trockne Feigen und Nüsse) geopfert¹⁷⁴²), woraus mit Rücksicht auf Harpokrates und Suidas (*Ἡ. νησ.* O. Müller¹⁷⁴³) schloß, daß Iris mit Hekate identisch sei, was aber weder aus den Worten bei Harpokrates¹⁷⁴⁴) folgt, noch an sich wegen der objektiven Differenz der Iris und Hekate wahrscheinlich ist. Es mag indessen ein Verhältniß zwischen Iris und der Unterwelt bestanden haben, welches sich auf dieselbe Weise erklärt, wie das des Hermes zur Unterwelt. Auch bei den nordischen Völkern erscheint der Regenbogen mehrfach in Bezug zu den Geistern der Verstorbenen. Womit ich jedoch noch

¹⁷³⁷) Opusc. II, 179.

¹⁷³⁸) I, 218. no. 65.

¹⁷³⁹) Hesiod. Th. 265 sq.

¹⁷⁴⁰) A, 27 sq. P, 547 sqq.

¹⁷⁴¹) ἡ πολέμοιο ἡ καὶ χεῖμῶνος δυσθαπέρος. II. P, 547 sqq.

¹⁷⁴²) Semos b. Athen. XV, 645.

¹⁷⁴³) Aegin. p. 170.

¹⁷⁴⁴) fr. Phanodem. 26. p. 370 Müller.

nicht den Erklärungen mancher Archäologen¹⁷⁴⁵⁾ beistimmen will. Aber interessant ist es, daß bei Virgil¹⁷⁴⁶⁾ Iris bei dem Tode der Dido theilhaftig ist; daß sie, von der Juno geschickt, des Romulus Gattin Hersilia in den Himmel ruft¹⁷⁴⁷⁾.

Achtes Kapitel.

Die Windgötter.

Die Wirkungen des Windes werden meist von einer der vorhergehenden Gottheiten hergeleitet, daher die Windgötter auch zu keiner recht entschiedenen Persönlichkeit und noch weniger zu eigentlicher Verehrung gelangt sind. Aiolos in der Odyssee scheint ein bankrotter Himmelsgott zu sein; sein Schlauch kann nichts andres sein als der Wolken Schlauch, der die Winde verschluckt.

Am meisten Konsistenz hat noch Boreas, in dem, wie ich glaube, das Wesen des Ares en miniature sich findet. Vgl. die Abbildungen an dem Windthurm.

Hierher gehören auch die Harpyien, welche schon wieder sehr mit Wolkenanschauungen verknüpft werden und so in etwas der Gorgo und den Graien gleichen.

¹⁷⁴⁵⁾ Creuzer III, 202 sq., wo Gerhard von einer Flügelgestalt mit Gorgonenantlitz sagt: Sie wird von einer Schlange begleitet, welche vielleicht auf Iris als Unterweltsbotin deutet.

¹⁷⁴⁶⁾ Aen. IV, 693 sqq. — Vgl. Heyne.

¹⁷⁴⁷⁾ Ovid. Met. XIV, 830 sqq.

Typhaon verdankt seine Gestalt und seinen Charakter jenen Gluthwinden, die im Süden mit so verderblicher Gewalt herrschen¹⁷⁴⁸⁾. Dafs auch er in die Wolkengötter eingreift, ist vorhin angedeutet worden.

Thyia (= der röm. Aura) ist die kühle, fächernde Luft, die Kephalos anruft, als er von der Jagd erhitzt ist¹⁷⁴⁹⁾. Doch ist sie wohl bloß personifiziert und nicht bis zur Verehrung fortgeführt.

¹⁷⁴⁸⁾ Schon aus der Bibel bekannt. Vgl. Jacob. I, 11. Jon. IV, 8. S. P. Zorn Diss. de ecnephiis, typhonibus et presteribus Austrinis Arabiam desertam irruentibus (Opusc. sacr. Tom. IV, 126 sqq.)

¹⁷⁴⁹⁾ Jahn Archäol. Beiträge. p. 74.



Anlage I.

Athene mit dem Widder.

(Aus E. Gerhard Denkmäler, Forschungen und Berichte, 1849, no. 3.
p. 22 sqq.)

Ein geschnittener Stein aus Tassies Catalogue (Pl. 26 no. 1762), unter andern auch in O. Müllers Denkmälern (II, 2. tb. 21. no. 225) wieder abgebildet, zeigt eine weibliche Figur — durch Helm, Lanze und Eule bestimmt genug als Athene erkennbar — auf einem Widder sitzend. Mit Rücksicht auf diesen Stein hat Hr. Bergk (Arch. Zeit. 1847. no. 3) auch auf einer Terracotta aus Melos im hiesigen Königl. Museum, welche in ähnlicher Weise eine auf einem Widder über das Meer reitende weibliche Gestalt zeigt (s. Arch. Zeit. 1845. tb. 27), eine Athene erkannt, während Hr. Panofka (Arch. Zeit. 1845. no. 27. p. 37 sqq.) darin die von dem, in einen Widder verwandelten Poseidon entführte Theophane, die Mutter jenes goldvliesigen Widders, auf welchem Phrixos nach Kolchoi entfloh, finden zu müssen glaubte. Gegen eine Deutung auf Helle, welche Hr. Panofka nicht ganz von der Hand gewiesen hatte, erklärt sich Hr. Wieseler (Arch. Zeit. 1846. no. 37. p. 211 sqq.) und will auf der Terracotta am liebsten eine auf dem Pans-

widder sitzende Selene erblicken. Ich bin nicht abgeneigt mich für die Bergksche Erklärung zu entscheiden, obgleich ich Anstand nehme, dieselbe auch, wie Hr. Bergk gethan, auf das Bild bei Cuper (*Harpocrates et monumenta antiqua. Traj. ad Rhen. 1694. 4. p. 198*) anzuwenden, da ihr nicht bloß das Gesicht der jugendlichen Gestalt, die dort auf dem Widder sitzt, sondern auch deren Kleidung entschieden widerspricht.

Lassen wir dies letztere Denkmal bei Seite, so bleiben uns noch die beiden andern, mit Sicherheit wenigstens das erstgenannte übrig, welches eine auf einem Widder sitzende Athene darstellt. Ihm gesellt sich ein kleinerer Stein mit derselben Vorstellung zu, der sich im Besitz des Hrn. Gerhard befindet. Diese Verbindung der Athene mit dem Widder ist merkwürdig genug, um uns zu einer Frage nach ihrer Bedeutung zu veranlassen. Zur Beantwortung derselben ist uns, wie bei allen derartigen archäologischen Bildwerken, ein doppelter Weg gegeben. Hat man nemlich die Göttergestalt als solche erkannt, so kann man von ihr aus die Bedeutung des mit ihr in Verbindung gebrachten Symbols zu gewinnen suchen; oder aber man kann, über die Gottheit im Klaren, zunächst ohne Rücksicht auf diese der Bedeutung des Symbols nachforschen und, nachdem man sich derselben versichert, weiter ermitteln, in welchem Sinne Symbol und Gottheit mit einander verbunden sind. Auf den ersten Blick scheint der Unterschied nicht bedeutend, ob man vom Symbol oder von der Göttergestalt aus dem Sinne ihrer gegenseitigen Beziehung nachforscht; für gewöhnlich mag es sogar ziemlich gleich sein: aber daß das Resultat oftmals ein ganz anderes werden muß, je nachdem man diesen oder jenen der beiden bezeichneten Wege einschlägt, davon giebt gerade die Erklärung der Athene mit dem Widder ein deutliches Beispiel.

Hr. Bergk nemlich hat dazu den ersten jener beiden Wege gewählt. Da er sah, daß die auf dem Widder sitzende weibliche Gestalt Athene sei, hat er sich in der Mythologie nach einer Wesenseigenschaft dieser Göttin, zu der jener Widder passen könnte, umgethan. Er ist dabei an die Athene gekommen, welche wie der Kunstfertigkeit überhaupt so auch der Wollweberei vorsteht, und glaubt nun die Bedeutung des ἀργειὸς δασύμαλλος und seiner Verbindung mit Athenen gefunden zu haben, indem er nach dem Vorgange O. Müllers auf den in Rede stehenden archäologischen Denkmälern die Athene als Ἐργάνη dargestellt sieht.

Ich weiß nicht, welchen Beifall diese Erklärung gefunden hat, aber ich muß sagen, daß sie mir sehr wenig genughut. Abgesehen davon, daß hiernach die Verbindung des Widdersymbols mit der Göttin eine sehr äußerliche sein würde, so widersprechen auch Lanze und Helm, welche Athene auf den beiden geschnittenen Steinen führt, jener Deutung. Was sollen diese kriegerischen, stürmischen Symbole bei der friedlichen Beschäftigung des Webens? ¹⁾ und darf man dies Symbol des Widders anders als das der Widderköpfe auf dem Helm der Athene ²⁾ (vgl. z. B. O. Müllers Denkm. II, 2. tb. 19, 205. 20, 210. 217. 218. 22, 236 u. v. a.) fassen, die doch sicherlich eben so wenig auf Weberei zu beziehen sind, als sie auf Poliorcetik gehn (O. Müllers Arch. §. 369. Anm. 2)? Ueberdies, dünkt mir, räth schon ein natürliches Gefühl, die Erklärung der auf einem Widder sitzenden Athene nicht von der so vieler andern Denkmäler

¹⁾ Mit dem Palladium (vergl. O. Müller Archäol. §. 68. Anm. 1) hat es eine andere Bewandtniß.

²⁾ Oder die hornartigen Locken der Athene aus der Villa Albani (Winckelmann Mon. Ined. P. I, 2. no. 17. O. Müller Denkm. I, 1. tb. 9, 34)?

zu trennen, in denen wir den Widder auf gleiche oder ähnliche Weise verwendet finden. Ist der Widder in allen diesen Darstellungen, was wohl niemand bezweifeln wird, symbolisch gebraucht, so ist zunächst vorauszusetzen, daß er überall dasselbe bezeichne. Die spezifische Deutung aber, die Hr. Bergk ihm gegeben hat, paßt im günstigsten Falle nur auf die von ihm besprochenen Denkmäler, in welchen Athene, nicht auf die andern, in denen eine andre Person mit dem Widder erscheint. Versuchen wir daher auf jenem zweiten Wege der Deutung zu einem genügenderen Ergebniss zu gelangen, indem wir zuerst untersuchen, welchen Sinn das Widdersymbol überhaupt habe, und dann sehen, wie es mit der Athene verbunden werden konnte.

So wie die Athene finden wir den Hermes auf einem Widder sitzend: 1) auf einem geschnittenen Stein bei Millin G. M. XLVIII, 213, wo vor dem Bock noch eine Kornähre erblickt wird; 2) auf einem andern Stein bei O. Müller Denkm. II, 2. tb. 29, 323; 3) auf einer Statue des Grafen Potoski (O. Müller II, 2. tb. 29, 322). Der Darstellung, nicht dem Sinne nach verschieden ist der aus Schriftwerken hinlänglich bekannte Hermes *κροφόρος*, der sich auch in Denkmälern vorfindet, z. B. in einer kleinen Marmorstatue der Pembroke'schen Sammlung bei O. Müller a. a. O. no. 324. Indem ich die sonst noch vorkommende, sehr mannigfaltige Verbindung des Hermes mit dem Widder übergehe, gedenke ich nur des goldenen Widders, den Hermes dem Atreus schenkt³⁾. Von Hermes rührt auch der Widder her, auf dem Phrixos durch die Luft reitet⁴⁾. Ich will diese Anführungen nicht vermehren, da die bisherigen genügen, um die Bedeutung

³⁾ C. A. J. Hoffmann Zeitschr. f. d. Alterth. 1838. no. 139—141. p. 1122—1137, dem ich jedoch nicht beistimme.

⁴⁾ Ueber die archäologischen Darstellungen desselben vgl. Gerhard Phrixos der Herold. Berlin. 1842. 4.

des Widdersymbols erkennen zu lassen. Um mit dem letzten anzufangen, so ist man längst darüber einig, daß jene Sage, in welcher Phrixos und sein Widder eine so große Rolle spielen, ursprünglich einen agrarischen Sinn gehabt habe, wenschon sie später zu ganz ethischer Bedeutung umgebildet ist. Phrixos, „seines Namens der Regenschauer,“ wie Hr. Gerhard sagt, entflieht auf einem Widder, der die Kraft hat durch die Luft zu ziehen. Was anders kann dieser Widder sein, als die Wolke, auf der der Regen durch den Himmel zieht? was anders dieser von dem Meergotte Poseidon gezeugte Widder, als die Wolke, die aus dem Wasser geboren wird? Doch, die Bedeutung dieses Widders der Argonautensage wird anerkannt; aber auch für den Widder des Hermes unterliegt die gleiche Bedeutung keinem Zweifel, wie zum Theil schon äußerlich daraus hervorgeht, daß es eben Hermes ist, von dem Phrixos den Widder erhält. „Wenn uns ein Mythos fehlen sollte,“ sagt Hr. Gerhard a. a. O. p. 5, „den Widder zugleich als Regensymbol an Hermes zu zeigen, so sind die Beweise dafür doch schon damit gegeben, daß Hermes an und für sich, mit Gāa und Herse verbündet, ein Regengott ist⁵⁾, und daß der ihm dienstbare Widder sein ausgebreitetes Fell zum erbetenen Beistand des Regen-Zeus darbringt.“ Daß aber namentlich der Hermes *χετοφόρος* ein Regen bringender, folglich der Widder ein Symbol der Wolke sei, zeigt der Gebrauch der Tanagraier, die zur Abwehr der Pest an dem Feste des Hermes einen Widder um die Mauern der Stadt trugen (Pausan. IX. 22, 1.). Denn inwiefern Seuchen vorzugsweise durch anhaltende Dürre und daraus entspringenden Miswachs hervorgebracht werden, flehte man um Schutz davor

⁵⁾ „Mercurius pluit.“ Arnob. I, 30 und dazu Hildebr. p. 45. Davon heißt Hermes auch wohl *ἱμβρος* oder *ἱμβρομος* Steph. Byz. p. 146, 18 West. Welcker Aesch. Tril. p. 217 sq. 193.

mit Recht zu dem Gotte, von welchem man überhaupt den Regen erwartete, und suchte den Regen herbeizuführen durch jene symbolische Handlung, in welcher man, wie überall in solchen Dingen, einen Erfolg durch ein Mittel zu erreichen hoffte, das zu jenem keinen andern Bezug hatte, als worin man es selbst naiver Weise gesetzt hatte. Indem man das Symbol der Wolke um die Mauern der Stadt trug, glaubte man die Wolke selbst herum zu tragen, herbei zu führen, daß sie der Stadt Regen und Fruchtbarkeit bringe und damit alle Krankheiten und Seuchen von ihr abhalte. Aus diesem symbolischen, gläubig im Gemüthe vollzogenen Verhältnisse des Widders zur Wolke erklärt sich auch der Gebrauch des *δῖον κώδιον* am Feste des Zeus *Μαιμάκτης* im Maimakterion, wo die stürmenden Wolken regieren (vgl. C. Fr. Hermann G. A. d. Gr. §. 57). Wenn man zunächst durch das Widderopfer den in den Wolken stürmenden, zürnenden Gott zu versöhnen, sich selber von der Ursache seines Zornes zu reinigen trachtete, so konnte man von da aus dem *δῖον κώδιον* um so leichter eine allgemeinere Beziehung auf Sühne, namentlich Mordsühne geben (Müller Eumenid. p. 139 sqq. 146. Preller Polemonis fragm. 87. p. 140 sqq.), als einerseits gerade Zeus der oberste Rächer alles Mordes ist, andererseits das Symbol der Wolke, welche im Aether, fern von aller materiellen Berührung Regen sendet und die Luft reinigt, sich besonders dazu eignete. Aber man thut Unrecht, wenn man die Beziehung auf Sühne an dem Widdersymbol allein hervorhebt oder als das Ursprüngliche betrachtet, da sie doch nur erst als ein Vermitteltes hinzutritt. Man kann sagen daß, wie Mangel oder Ueberfluß an Regen als Zorn oder Strafe des Herrn der Wolken betrachtet, so das Widdersymbol in natürlichen Verhältnissen zum Herbeiziehn oder Abwenden der Regenwolken, in ethischen zur Sühne und Reinigung verwandt

wurde; wobei jedoch stets die ursprüngliche Anschauung, der Widder als Symbol der Wolke, festzuhalten ist. Deshalb hätte O. Müller (Eumenid. p. 140. not. 4), von dem Gebrauche derer, welche zur Zeit der Hundstage am Pelion beim Feste des Zeus sich mit frischen Widderfellen gürten, nicht bloß sagen sollen, „daß hier alte Sühngebräuche zum Grunde liegen, wodurch Zeus, als Gott der heißen Witterung, besänftigt werden soll,“ sondern er hätte eben so sehr die andere natürliche Seite dieses Gebrauchs, nemlich die, durch die Widderfelle symbolisch die Wolken herbeizuziehen, an denen zu jener Jahreszeit drückender Mangel zu sein pflegt, accentuieren sollen. Beides, ein *Natürliches* und ein *Ethisches* ward in der Trockenzeit und brennenden Witterung wahrgenommen, und zum Abwenden von beiden sollten die Widderfelle dienen und dienten sie, sobald sie eben Wolken herbeiführten. Genug, in jedem Falle muß auch in diesen Gebräuchen an den Festen des Zeus der Widder und sein Fell als ein Symbol der Wolke angesehen werden. Wenn ich anderweitige Verwendungen des Widders in Mythologie und Cultus hier unberücksichtigt lasse, so geschieht es nicht, weil in ihnen jenes Symbol einen andern Sinn hätte, als in den bisher besprochenen, sondern weil der Raum dieser Erörterungen mir gemessen ist und das Gesagte für meine Absicht vollkommen ausreicht.

Ehe ich nun weiter zeige, wie dieser Wolken-Widder mit der Athene in Verbindung treten konnte, will ich kurz andeuten, weshalb man überhaupt wohl den Widder zum Symbol der Wolke gewählt habe. Der Grund davon muß in gewissen ähnlichen oder gleichen Eigenschaften gesucht werden, welche beide Gegenstände mit einander gemein haben und vermöge welcher der eine an den andern erinnerte. Niemals ist etwas einer einzelnen Eigenschaft wegen, die ihm mit einem andern gemeinsam war, zum Symbol

desselben gemacht worden, vielmehr findet bei jedem Symbol eine Coincidenz mehrerer gleicher oder ähnlicher Eigenschaften statt und zwar meist solcher, die durch unmittelbare Anschauung gewonnen werden. Wenden wir dies auf den Widder an, so scheint er Wolkensymbol geworden zu sein: 1) nach derselben Anschauung, der zufolge auch wir von Lämmerwolken, von Schäfchen am Himmel sprechen, Thomson in seinen Jahreszeiten sagt, die Wolken hätten sich hoch emporgehoben und wollicht und weifs über den Himmel gebreitet, ihre wollichte Welt schwerfällig dahingerollt; 2) weil die Wolken in ihrem Aneinanderfahren, und insonderheit der Blitz, den Griechen die Vorstellung des Stofsens erweckt und sie damit an die Schafe erinnert haben müssen, da sie den Blitz sowohl als das Horn und den Widder selbst aus gleichem Wortstamme benannt haben: *κεραυνός, κέρας, κριός*⁶⁾; 3) wegen seiner zeugerischen befruchtenden Kraft⁷⁾; 4) weil die Schafe — und warum sollten die griechischen Schäfer nicht dieselbe Bemerkung gemacht haben, wie die unsrigen? — Propheten des Regens sind. Die beiden letzten Punkte füge ich unsicherer hinzu: den dritten, weil ich wohl den Ziegenbock, den Esel und andre Thiere deshalb verrufen kenne, dasselbe aber von dem Widder weder bemerkt noch überhaupt besonders auffallend finde; den vierten, weil ich mich keiner Stelle aus dem Alterthum entsinne, durch die ich ihn belegen könnte.

⁶⁾ Auch wir? Widder, Wetter, Gewitter??

⁷⁾ Gerhard Zwei Minerven. Berl. 1848. 4. p. 10, wo zugleich auf diesen Aufsatz Rücksicht genommen wird. Wenn daselbst Anm. 42 gesagt ist, ich hätte die Thonfigur mit Bergk für eine Athene Ergane gehalten, so ist das nicht ganz richtig, wie man nunmehr sehen wird; ich hielt jene Figur zwar für eine Athene, aber gerade gegen die Deutung auf A. Ergane war mein ganzer Vortrag gerichtet. [Gegen Ergane als Wollweberin. E. G.].

Ist durch die bisherige Erörterung der Widder als Wolkensymbol erwiesen, so kann er mit der Athene nur verbunden sein, inwiefern diese in den Wolken waltet, mit den Wolken selbst in inniger Verbindung steht. Eine solche Verbindung der Göttin mit den Wolken wird mit Nothwendigkeit vorausgesetzt und bewiesen durch ihre Verbindung mit dem Widder; sie wird bestätigt und zur Evidenz gebracht durch die Mythologie der Athene. Ich werde an einem andern Orte zeigen, daß Athenes ganzes Wesen sich aus dem Eindrücke herausgebildet hat, den das griechische Gemüt von den Wolken empfing, und daß aus dieser Anschauung ebenso sehr die verschiedenen Namen der Göttin als alle einzelnen Mythen ein helles Licht erhalten. Hier genügt es darauf aufmerksam zu machen, welchen intimen Bezug die Athene zu dem Gedeihen der Saaten hat (O. Müller Pallas-Athene §. 67. Kl. Schr. II, 232 sq.), und an die Worte zu erinnern, welche Aeschylos Eumenid. 827 sq. die Athene sprechen läßt: „Die Schlüssel zum Gemache weiß im Götterkreis nur ich, worin verschlossen ruht der Wetterstrahl.“ Man braucht nur O. Müllers genannten Aufsatz oder Welckers Bemerkungen in der Aeschyl. Trilogie p. 227 sqq. zu lesen, um zu erkennen, welche enge Verbindung zwischen den Wolken und der Göttin Athene obwaltet, und daher begreiflich zu finden, wie man das Wolkensymbol des Widders mit der Athene verbinden konnte.

Anlage II.

Recension von: Sommer de Theophili cum diabolo
foedere. Berol. 1844.

(Jahrbücher f. wissenschaftl. Kritik. 1844. Nr. 93, 94, 95.)

Der Untergang des antiken Heidenthumes ist in der Weise, daß auf den Einfluß, welchen das Christenthum von ihm erfuhr, Rücksicht genommen wäre, genügend noch von Niemand behandelt ¹⁾. Und doch ist nichts zugleich interessanter und zu beobachten leichter, als dieser Einfluß, welchen die christliche Religion erlitt, als sie, die engen Grenzen ihrer Geburtsstätte verlassend, sich über die Länder ausbreitete, die viele Jahrhunderte hindurch Heimat eines sinnlich heitern, wennschon nunmehr mit dem Tode ringen-

¹⁾ Guillaume du Choul religion des Romains. Lyon. 1556, worin viel hierher Gehöriges gesammelt sein soll, kenne ich nur aus Mussard Gründliche Vorstellung der vorzeiten aus dem Heidenthum in die Kirche eingeführten Gebräuche und Ceremonien. Aus dem Französischen. Leipz. 1695. 8. Dies Buch ist, für die damalige Zeit, mit viel Umsicht und Belesenheit abgefaßt, obgleich für uns ganz unbrauchbar. Einiges findet sich bei den reformatorischen Apologeten, aber nicht viel; ihnen ging die genauere Kenntniß der Mythologie ab. Beugnot histoire de la destruction du paganisme. Paris 1835. 2 Bde. ist für den erwähnten Zweck mehr als dürftig.

den Glaubens gewesen waren. Denn einerseits accommodierten sich die Verkündiger der neuen Lehre, entweder mit Bewußtsein und aus Rücksicht auf die zu bekehrenden (Gregor. M. epp. ad Mellit. Opp. Tom. II. p. 1176, 3.) oder verzaubert von der das Menschliche im Menschen ansprechenden Sinnlichkeit der heidnischen Götterlehre (Burchard. X, 9. bei Grimm Mythol. ed. I. Anhang p. XXXIV: „qui votum voverint vel persolverint ad arborem vel ad lapidem, si ad poenitentiam venerint, clerici tres annos, laici unum annum et dimidium poeniteant.“), den Vorstellungen und Gebräuchen derselben: andererseits färbten die neuen Bekenner Christi, weil sie, zumal inmitten so schöner und reicher Umgebung, so erhabener und begeisternder Erinnerungen, nicht mit einem Male alle Eindrücke ihres früheren Glaubens von sich zu thun, ihre Neigungen, ihr Denken und Empfinden zu heiligen vermochten, den neu angenommenen Glauben und versetzten ihn mannigfach mit Heidnischem (Salvian. gubern. Dei, ed. Baluze. Paris 1684. p. 122. S. Leo de castitate, in Bibl. Vet. Patr. Paris. Tom. VII. p. 834). Durch diesen zwiefachen Einfluß gewann die christliche Kirche eine Beimischung heidnischer Vorstellungen und Formen, die in ihr nach und nach stabil wurden und mit der weiteren Verbreitung des Christenthums auch zu den Völkern gelangten, welchen jene Zuthaten ursprünglich ganz fremd waren. Ich bin weit entfernt, eine solche Nachgiebigkeit gegen das Heidenthum, diese Accommodationstheorie den Aposteln und ihren ersten Nachfolgern zuzuschreiben. Vielmehr wissen wir und müssen es auch nach psychologischen Gründen nothwendig finden, dafs in den Zeiten, in welchen die christliche Religion eine verfolgte oder auch nur eine geduldete war, gerade des Gegendruckes wegen die Lehre Jesu von ihren Anhängern reiner und unverfälschter geglaubt und gelehrt wurde. Als aber die Macht

der Kirche wuchs, als sie im vierten Jahrhundert zur Ehre der staatlichen und bald der alleinigen Anerkennung gelangte, da besonders hat die Siegerin nicht ganz auf ihrer Hut Einwirkung von der besiegten erfahren. Konnte es auch anders sein, als dafs namentlich das Theodosische Gesetz vom J. 392, welches allen öffentlichen und privaten Götzendienst mit Strafe der Verbannung belegte, dem Christenthume wie eine große Anzahl neuer, aber nur äußerlicher Anhänger, so eine Masse heidnischer Elemente zuführte? Und zur Entschuldigung für das, was man heidnisches aufnahm, brauchte man nicht all zu verlegen zu sein. Das menschliche Herz ist an sich schon Sophist genug, um sich über das zu beruhigen, was zu thun oder zu glauben ihm süß ist²⁾. Späterhin heiligten die selten heiligen, doch stets klugen Päpste, welche mit echt römischer Diplomatie den Vortheil erkannten, der ihnen aus der Nachsicht gegen die menschliche Schwäche erwachsen mußte, die heidnischen Auswüchse des Christenthums durch ihr Ansehen.

Die Abgötterei mit der Maria, die Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder, fast der ganze katholische Ritus wurzeln durch und durch im Heidenthum. Die Anbetung der jungfräulichen Mutter Christi ist größtentheils nur ein

²⁾ Vgl. Petri Chrysologi Serm. 155 in Bibl. Max. Patr. Tom. VIII. p. 963. D. Diese Sophisterei des Menschenherzens in ein zusammenhängendes System gebracht, ist der Jesuitismus, der darin seine Macht hat und — so Gott will — eben darin auch seinen Untergang finden wird. Hierher gehörig ist die Lehre Pabst Hadrian VI. bei Sanchez Opp. Moral. lb. II. cp. 4. no. 13, wozu man als Gegensatz vergleichen kann Augustin adv. Mendac. cp. 2. Sehr erbauliche Proben dieser von Paulus einst (Röm. 3, 8) verdammten Nachgiebigkeit gegen die heidnische Gesinnung haben die Jesuiten bei ihren Missionen in China gegeben. Vgl. Histoire des différens entre les missionnaires Jésuites et ceux des Ordres de St. Dominique et de St. François. Vol. I. p. 134. Hannöv. Magazin. Jahrg. XII. (1774). St. 74. p. 1172 sq.

auf das Christenthum übertragener Isis- und Cybeledienst, der sich am Ende des römischen Reiches über die ganze alte Welt verbreitet und zu ganz besonderem Ansehen erhoben hatte. Statt der Isis oder Cybele, der Magna mater deum, ward dem heidnischen Bewußtsein die Mutter Gottes untergebreitet. Darum hat der Marienkult verhältnißmäßig so schnell und allgemein sich verbreitet, obgleich ihn erst später die Sonne romantischer Gesinnung in volle Blüthe trieb³⁾. — Die Heiligenverehrung hatte ihr Vorbild an dem Heroendienst und den Apotheosen, die zuletzt im Heidenthum so gäng und gäbe waren. Der Gebrauch, den man im Christenthume davon machte, war ein doppelter. Man erhob zu Heiligen die Apostel und deren Jünger, die Kirchenväter und endlich alle, die durch besonders frommen Wandel dieser Auszeichnung würdig zu sein schienen. Sodann ward ein Theil der heidnischen Götter in christliche Heilige umgewandelt. Es war dies das bequemste Mittel, den Zwiespalt zwischen heidnischer und christlicher Religion aufzuheben. Man gab dem heidnischen Kinde bloß einen christlichen Namen. Entweder nemlich ward dem Gotte ein bereits vorhandener Heiliger substituiert oder ein neuer geschaffen, und beides zu noch größerer Bequemlichkeit des heidnischen Gemüthes in der Regel so, daß zwischen dem Namen des Gottes und des an seine Stelle gesetzten Heiligen selbst einige Uebereinstimmung stattfand. An Stelle des ägyptischen Micail setzte der Patriarch Alexander den Erzengel Michael (Fabricii Bibl. Antq. p. 339 sq.); aus dem in der Umgegend von Paris verehrten Dionysos ward ein St. Denys, aus dem rügenschcn Svantevit ein St. Vitus

³⁾ Hat in dem Cybeledienst ihren Grund auch die Messe (Apulej. de Asin. aur. lb. II. Polydor. Virg. V. cp. 11.), die Tonsur (Apul. l. l.), die indeß auch bei andern heidnischen Kulturen vorkam, die Procession des Frohnleihnams?

(Act. Sanct. ad 15. Jun.), aus dem obotritischen Goderac ein St. Godehard (Lisch Meklenb. Jahrb. VI. (1841) p. 70 sq. vgl. II. p. 13. Note); der heilige Nicolaus, Schutzpatron der Schiffer, vertrat gewiss den deutschen Wassergott Nixus (Grimm Mythol. ed. II. p. 456); der heiligen Ursula mit ihren 11000 Jungfrauen liegt, wie mein verehrter Freund und Lehrer Herr Professor Stuhr vermuthet, ein Dianenkult zu Grunde, trotz der zu Köln aufgestapelten Knochen.

Aber diesen Heiligen entsprach nicht immer eine wirkliche Person oder Gottheit, sondern häufig sind sie nur aus poetischer Fiktion entstanden, wie z. B. die heilige Veronica, deren Namen und Legende J. Mabillon Mus. Ital. Lutet. Paris 1724. 4. Tom. I. P. 1. p. 86 sq. aus vera icon s. iconia, Chr. Kortholt Miscell. Acad. Kilon. 1692. 4. §. 21, aus *φέρω* und *εἰκών*, ferens imaginem, herleitet. Vgl. S. Reiske de imagin. Christi. p. 60 sqq. J. A. Schmid diss. de sudariis Christi §. 9 sqq. Doch könnte es auch sein, daß der Name die Sage erzeugt hätte, wie oft geschehen ist.

Andere Heilige haben den Unverstand zur Mutter. So meint Sirmond (bei Hadr. Valesius Valesiana. Paris. 1694. 12. p. 49), daß die bereits erwähnte Sage von der Ursula aus den mißverstandenen Worten alter Martyrologien herstamme: SS. URSULA ET UNDECIMJLLA V. M. i. e. Sanctae Ursula et Undecimilla Virgines martyres. Vgl. Gisb. Voetius Disputatt. select. P. III. Ultraj. 1659. disp. 23 sqq. p. 472 sqq. Obgleich in diesem Falle nicht wahrscheinlich, wäre ein solcher Ursprung doch an sich recht gut möglich. Eine defecte Inschrift hat den heiligen Auxilius, Bischof von Angers, erzeugt und manche andere. Denn man war nicht immer so vorsichtig und gelehrt, wie Urban VIII, bei dem die Spanier wegen des von ihnen in Folge einer Inschrift SVIAR als Heiligen verehrten Viar, de concedendis indulgentiis einkamen. Der Papst ließ den Stein nach Rom kommen,

wo die Inschrift für ein Fragment von PraefectuSVIARum erkannt wurde und die Indulgenzen unterblieben. Vergl. J. Mabillon a. a. O. Tom. I. P. 1. p. 143. Tentzel Monathl. Unterred. 1690. p. 363. Ob die Spanier sich werden von ihrem heiligen Viar haben abwendig machen lassen? Vermuthlich rufen sie ihn noch heut zu Tage und nicht ohne Erfolg bei Reiseunternehmungen an.

Doch zurück zu den Göttern. Nicht alle gelangten zu der Ehre der Beförderung zu Heiligen; viele von ihnen wurden auch degradiert, gleichfalls durch die bewusste oder unbewusste Nachgiebigkeit gegen das zu verdrängende oder zu vergessende Heidenthum. Denn da es unmöglich war oder geglaubt wurde, dem getauften Volke mit einem Male allen Glauben an seine ehemaligen Götter zu nehmen, so suchte man dies nach und nach dadurch zu bewirken⁴⁾, daß man ihm dieselben dem christlichen Gotte gegenüber theils als minder mächtige, theils und besonders als unheimliche, teuflische Wesen, als von Gott abgefallene Engel darzustellen suchte (Grimm a. a. O. p. 937. 957). Und dies mußte um so leichter sein, als man einerseits scheinbar die Bibel für sich hatte (Matth. XXV, 41. II. Petr. 2, 4. Jud. v. 4.), andererseits gewiß hauptsächlich diejenigen Götter dem Reiche der Finsterniß zuwies, welchen der Glaube des Volkes selbst schon einen feindseligen, düstern, minder freundlichen Charakter beigelegt hatte. Durch dies Verfahren bei Bekehrung

⁴⁾ Doch es war nicht immer eine solche freie Accommodation, welche die Götter als teuflische Wesen bestehen liefs. Es begegnen uns merkwürdige Beispiele von dem Glauben an die Wesenheit der heidnischen Götter bei den Missionären und Priestern. Und sollte uns das Wunder nehmen in Zeiten, die denen weit voranliegen, in welchen dem Hexen- und Teufelsglauben Tausende zum Opfer fielen? — Daß übrigens das Volk, auch ohne Zuthun der Priester, diese Diabolisierung seiner Götter würde vorgenommen haben, versteht sich von selbst.

der Heiden ist es denn gekommen, daß der Teufel mit seinen Heerschaaren in den christlichen Vorstellungen eine so bedeutende Rolle spielt, wie ihm ohnedies gewiß niemals würde zugetheilt worden sein. Ursprünglich als Ahriman der parsischen Religion zugehörig, ist er von da den Juden bekannt geworden und hat späterhin seine beste Nahrung an den zur Seite geschobenen heidnischen Göttern gefunden. Die Griechen und Römer sowohl als die Deutschen haben keinen Dualismus eines guten und bösen Principes ausgebildet; sie waren viel zu unbefangen, ihnen lachte das Leben allzusehr, als daß sie die menschliche Misere und Sünde hätten einem absolut bösen Wesen zuschreiben sollen. Wo wir daher einen Teufel in den Vorstellungen des Volkes finden, da ist er erst durch die christliche Religion hingebacht in Folge entweder seines Vorkommens in der Bibel oder der Umwandlung heidnischer Götter (Grimm p. 936 sqq.).

Ist der Teufel den verschiedenen Völkern erst durch das Christenthum bekannt geworden, so entsteht die Frage, ob nicht manche von den tausenderlei Sagen, die man vom Teufel hat, gleichfalls überliefert seien? Ohne Zweifel, wenngleich die meisten in heidnischem Boden wurzeln und in christlicher Zeit nur etwas die Form verändert haben. In neuester Zeit ist die Aufmerksamkeit auf die Teufelsagen besonders durch Goethe's Faust gelenkt worden. Hr. Dr. Sommer, mit der Untersuchung über die historische Grundlage der Sage von Faust beschäftigt, konnte dabei die Frage nicht unberücksichtigt lassen, ob und inwieweit frühere Teufelssagen Vorbild oder Stoff der von Faust gewesen seien. Dadurch ward er auf die Sage vom Theophilus geführt, die älteste, welche wir von einer Verbindung mit dem Teufel kennen. Sie ist schon früher in Bollandi et Henschenii Acta Sanctorum. Mens. Febr. Tom. I. p. 480 sqq.,

von Achilles Jubinal (Oeuvres de Rutebeuf Tom. II. p. 260 sqq.) und Mone (Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters. 1834. p. 273 sqq.) behandelt worden, nunmehr aber von Sommer so umfassend und gründlich, daß wir uns von seiner Abhandlung über den Faust ganz Ausgezeichnetes versprechen dürfen..

Die Sage von dem Bündnisse des Theophilus mit dem Teufel ist uns durch einen gewissen Eutychianus, der sich für den *οἰκογενὴς τοῦ τρισμακαρίστου τούτου ἀνδρὸς Θεοφίλου καὶ κληρικὸς τῆς αὐτῆς καθολικῆς ἐκκλησίας* ausgiebt, überliefert und in zwei Handschriften, einer Wiener und einer Coislinschen, erhalten worden. Beide hat Ludwig v. Sinner in Jubinal Oeuvres de R. Tom. II. p. 332—357 zusammen abdrucken lassen, da sie bedeutend von einander abweichen. Der Wiener Codex, älter und vollständiger als der andere, enthält am Ende der Geschichte eine Notiz über den Verfasser, aus der die obigen Worte entlehnt sind. Obschon wir sonst nichts von dem Eutychianus wissen, so hat er doch wenigstens ebensoviel für sich, als die ganze Sage, die er berichtet. Ueberdies bezeugt der Titel der Uebersetzung des Paulus (s. unten) hinlänglich die Echtheit der Unterschrift im Cod. Vindob. Sommer p. 8 sqq. Nach Eutychianus lautet die Sage folgendermassen. Theophilus, Vicedominus (*οἰκονόμος*) zu Adana in Cilicien, war durch seine große Frömmigkeit ausgezeichnet. Er wurde, als der Bischof gestorben war, an dessen Stelle gewählt, lehnte aber diese Würde, als für ihn zu groß, ab. Der neue Bischof nun, von Verleumdern hintergangen, suspendiert den Theophilus, der zur Wiedererlangung des verlorenen Amtes sich an einen hebräischen Zauberer wendet. Dieser, im Dienste des Teufels, führt ihn in der folgenden Nacht auf den Markt und heisst ihn, weder sich zu erschrecken, noch durch

Schlagen des Kreuzes das, was er sehen würde, zu verschrecken. Er sah aber eine große Anzahl Männer, viele mit Lichtern und Waffen, lärmend und singend und in ihrer Mitte den Fürsten der Finsternis sitzend. Theophilus, auf die Kniee fallend, küßt dem Teufel die Füße und verspricht, allen seinen Befehlen zu gehorchen. Da ergreift der Teufel den Theophilus beim Bart und küßt ihn auf den Mund und spricht: Sei gegrüßt von jetzt ab mir gehörig, Lieber und Getreuer. *Τότε εἰσῆλθεν εὐθέως εἰς αὐτὸν ὁ σατανᾶς.* Nachdem Theophilus so Christus und Maria abgeschworen und zum Zeichen dessen dem Teufel eine besiegelte Schrift übergeben hatte, ward er am folgenden Tage vom Bischof wieder ehrenvoll in sein Amt eingesetzt. Aber nachher kam Reue über ihn. Vierzig Tage und Nächte fleht er in der Kirche zur Maria, die ihn auch erhört, Christus durch ihre Bitte bewegt, daß er dem Reuigen vergebe, die dem Teufel gegebene Schrift zurückbringt und dem in der Kirche schlafenden Theophilus auf die Brust legt. Darauf bekennt er sein Verbrechen und die Gnade der Jungfrau Maria, die ihm dreimal erschien, öffentlich, verbrennt die verhängnisvolle Schrift und stirbt drei Tage nachher.

Diese Erzählung des Eutychianus ist von einem gewissen Paulus, Diaconus Neapoleos, unter dem Titel *Miraculum S. Mariae de Theophilo poenitente, auctore Eutychiano, interprete P. d. N.* wörtlich ins Lateinische übersetzt und *domino gloriosissimo et praestantissimo regi Carolo* gewidmet worden. Von diesem Paulus wissen wir sonst nichts⁵⁾ und können nicht einmal aus der Dedikation etwas über sein Zeitalter vermuthen, da unter dem König Karl

⁵⁾ An den Erzbischof Paulus von Neapel, der um das Jahr 765 lebte (Leo Gesch. Ital. I. p. 366), darf man nicht denken.

eben so gut der grofse, als der kahle, der dicke und der einfältige verstanden werden kann. Wir ersehen aus der Uebersetzung, dafs wir den griechischen Urtext auch in dem Wiener Codex nicht ganz vollständig haben, obwohl Paulus mit diesem am häufigsten da übereinstimmt, wo der Coislinianus abweicht oder eine Lücke hat; seltner umgekehrt (p. 8—10).

Durch Paulus ward die Sage vom Theophilus im Mittelalter verbreitet und bekannt. Es ist dies an vielen Einzelheiten zu erkennen, die Hr. Sommer p. 43 sqq. aufführt. Die ganz nach Eutychianus gemachte griechische Erzählung der Sage durch Simeon Metaphrastes und deren Uebersetzung durch Gentianus Hervetus sind ohne jeglichen weitem Einflufs geblieben (p. 10 sq.).

Zuerst begegnet uns im 10. Jahrhundert das Gedicht der Hroswitha *Lapsus et conversio Theophili vicedomini* (Opp. ed. Schurzfleisch. p. 132—145), die durchaus dem Paulus folgt, nur dafs sie wenigens übergeht, den Theophilus in Sicilien leben und von einem reichen Bischof erzogen werden läfst. Und vielleicht ist selbst die Verlegung des Schauplatzes nach Sicilien keine absichtliche Neuerung der Hroswitha, sondern nur ein Schreibfehler für Cilicien (p. 11), wenngleich auch Hercules Vincemata *Miracula Mariae Virginis* lib. I. cp. 11. Sicilien hat und die Aenderung wegen des diaconus Neapoleos am Ende sehr nahe lag. Noch genauer schliesst sich dem Paulus an Marbod, nach Bollandus Bischof zu Rennes († 1123), dessen in leoninischen Versen geschriebenes Gedicht in Act. Sanct. I, 1. p. 487—491 und in Hildeberti *Turonensis et Marbodi oper.* ed. Beaugendre. Paris. 1708. p. 1507 sqq. abgedruckt ist (p. 12 sq.).

Mit mehr Freiheit behandelt Hartmann in seinem Gedichte Vom. gelouben v. 1926—2001 die Sage. Nach

ihm verbindet sich Theophilus mit dem Teufel zur Erlangung von Ruhm und Vermögen und schwört Gott ab. Von Gott darauf zur Reue bekehrt, gesteht er vor dem Volke sein Verbrechen und fleht die Hülfe der Maria an, die mit allen Heiligen von Gott für den Theophilus Verzeihung erbittet. Die Handschrift des Theophilus herauszugeben zwingt Gott selber den Teufel, der sie von oben aus der Luft herabfallen läßt. Wir bemerken an dieser Erzählung eine weit geringere Berücksichtigung der Maria, als ihr von allen andern zu Theil wird. Theophilus schwört nur Gott ab, nicht die Maria, und erfleht ihre Hülfe zur Aussöhnung mit Gott erst dann, als er bereits vor dem Volke seinen Frevel gestanden und bereut hat. Auch ist es bei Hartmann nicht Maria, welche die Handschrift vom Teufel wieder erwirbt, sondern Gott selber. Dieser grössere Einfluß Gottes in die Geschichte mußte einem deutschen Gemüthe auch weit näher liegen und mehr zusagen, als der importierte der heiligen Jungfrau. Ein Deutsches erkennen wir auch in dem Herabwerfen der Handschrift aus der Luft, wofür p. 14 mehrere Beispiele beigebracht werden. Ich kann ihnen noch ein ähnliches hinzufügen aus Micrael altes Pommerland. Stettin und Leipzig 1723. 4. Buch 4. p. 151. Ein Knabe hatte sich dem Teufel verschrieben, war bekehrt, stand aber wegen seiner in den Händen des Teufels befindlichen Schrift viel Angst aus. „Drum hielt die christliche Gemeine immerfort an, die göttliche Gnade und Allmacht anzurufen, daß der Teuffel gezwungen würde, die Handschrift dem Knaben wieder zu bringen, damit er also öffentlich dadurch zu Schanden gemacht würde. Welches gemeine Gebet dann auch so viel gewirket, daß der böse Feind mit einem greulichen Brausen, dadurch der helle Mondenschein gantz verfinstert ist, in der Nacht nach XI Uhren zu ihme gekommen,

und ihm die Handschrift vor den Kopff geworffen, mit diesen Worten: ich bin deinethalben genugsam darum geschoren worden." — Es ist klar, daß diese besondere Vorstellung von dem Herabwerfen der Handschrift aus der Luft mit dem deutsch-heidnischen Volksglauben von den Hausgeistern oder Elben, der auf den Teufel übertragen ist, zusammenhängt; auf welche Art Uebertragung ich oben hingewiesen habe.

Das Gedicht des Gauthier de Coinsi (geb. 1177 zu Amiens, 1236 Prior des Klosters zu Vis-sur-Aisne), welches die Sage, selbst in vielen Einzelheiten, ganz so giebt, wie Eutychianus und sein Uebersetzer, obschon es nach *Marbod* gearbeitet zu sein scheint (p. 18), zeichnet sich vor allen übrigen sehr vortheilhaft aus nach Form und Inhalt. Es giebt sich in demselben ein gewisses psychologisches Motiviren kund, wodurch der Charakter des Theophilus anders, als in der ältesten Erzählung, erscheinen mußte. Während diese ihn einen frommen Mann nennt, den der Schmerz oder eine verzeihliche Erbitterung über die unverdiente Zurücksetzung und der Zauberer dem Teufel in die Hände liefern, schildert Gauthier ihn als einen höchst sündhaften Menschen, der sich zu jenem Bunde entschließt, weil er an Gottes Hülfe verzweifelt. Der Dichter machte dadurch ein solches Bündniß wahrscheinlicher und gab andererseits zu noch größerer Bewunderung der Gnade und Allmacht Gottes Anlaß. Auch bei Gauthier finden wir, wie bei Hartmann, ein Uebertragen von Volksvorstellungen auf den Teufel, dessen auch von Eutychianus erwähntes Gefolge er mit manchen von den Elben entlehnten Zügen beschreibt (p. 16 sq.). Und, wie häufig in deutschen Sagen (p. 47. not. ††), läßt der Dichter den Teufel am Schlusse in Klagen ausbrechen über den Betrug, den die Menschen ihm spielen.

Von den Besonderheiten in dem Drama des Rutebeuf *Le miracle de Théophile* (bei Jubinal Tom. II. p. 79—105. Fr. Michel Théâtre français du moyen âge p. 136 sqq.) ist zu bemerken, daß das Motif des Bündnisses dasselbe ist, wie bei Gauthier, daß auch hier der Teufel wegen des vielfachen Betruges einen genau abgefaßten Contract verlangt, und namentlich daß Rutebeuf zuerst der Verschreibung mit Blut und eines siebenjährigen Dienstes des Theophilus beim Teufel erwähnt. Es ist dies überhaupt die älteste Nachricht von Verschreibungen an den Teufel mit Blut, die später so gewöhnlich sind *), und, wie wir aus Hartlieb's Buch de artibus vetitis (Mone Anzeiger 1838. p. 315) sehen, schon im 14. Jahrhundert allgemein verbreitet waren. Ob dieser Gebrauch im Heidenthum wurzelt? Es läßt sich wenigstens dort nicht nachweisen; und was ihn überhaupt erzeugen konnte, das konnte ihn auch in späteren Zeiten veranlassen. Die siebenjährige Dienstzeit des Teufels dagegen schreibt sich mit Sicherheit aus altheidnischen Vorstellungen und Sagen her. S. 19. not. **) werden viele Beispiele der Bedeutsamkeit einer siebenjährigen Zeit in Volks-sagen angeführt. Mit einer Veränderung heißt es, daß Mädchen, welche bei Nixen im Dienste standen, nachdem sie weggezogen sind, nur noch 7 Jahre leben (Grimm Deutsche Sagen no. 68. 69. Leibnitz. Script. Rer. Brunsv. I. p. 987 sq.). Und nicht unpassend kann man die 7 Jahre

*) Vergl. J. C. Morgenweg diss. hist. — moralis de foederibus hum. sang. sancitis. Lips. 1687. 4. — G. H. Goetze ecloga historico-theologica de subscriptionibus sang. hum. firmatis. Lubec. et Lips. 1724. 4. — Eine raffinierte Abart dieser Blutverschreibungen bilden die Briefe, denen man sanguine Christi die größte Autorität zu geben suchte. Vgl. J. A. Schmid liter. sang. Christi firmatas disq. Helmst. 1713. 4.



hierherziehen, welche Odysseus bei der Nympe Kalypso zu verweilen gezwungen ist (η , 259 sqq.).

In das 13. Jahrhundert gehört gleichfalls ein hochdeutsches Gedicht, welches in dem Koloczaer und einem Heidelberger Codex (no. 341) aufbewahrt ist. Nach der auf der hiesigen Bibliothek befindlichen Abschrift des letzteren giebt Hr. Dr. Sommer das aus 322 Versen bestehende Gedicht hier zum ersten Male heraus (p. 21—34), und erläutert es mit kritischen und exegetischen Anmerkungen. Es bildet das vorletzte von 23 zum Lobe der Maria geschriebenen Gedichten, deren jedes, mit Ausnahme des ersten, mit dem Verse schließt: des si gelobt diu künegin. Die Sage ist ganz wie im Griechischen, nur dafs hier Theophilus zweimal träumt und zweimal ihm Maria erscheint.

Am Schlusse desselben Jahrhunderts begegnet uns das a. 1276 geschriebene Gedicht des sächsischen Dichters Brûn de Schoenebecke. Er setzt die Sage als bekannt voraus, läßt den Theophilus die Dreieinigkeit und alle Himmlischen, mit Ausnahme der Maria, abschwören, sich dem Teufel mit dem Blute verschreiben, welches dieser ihm aus der Haut hervorgedrückt hatte, und ihn, ohne besondern Nutzen von seinem Vertrage gehabt zu haben, bei heran-nahendem Tode reuig werden. Da steigt Maria selbst zur Hölle, die Schrift zu holen, weil Gott dem Teufel keine Gewalt anthun will, und zerreißt dieselbe (p. 35—38). — Diese Version der Sage hat manches Eigenthümliche. Während die ältesten Erzählungen berichten, dafs Theophilus auch die Maria abgeschworen, sucht Brûn dadurch, dafs er sie ausnimmt, nicht ungeschickt die Hülfe zu motivieren, die sie dem Abgefallenen zu Theil werden läßt. Wie Hartmann die von den ältesten Erzählern ganz zur Seite gelasene Art, auf welche dem Teufel die Handschrift des Theo-

philus entrissen sei, durch das Herabwerfen aus der Luft bestimmt, so Brün mit einiger Uebertreibung durch das Hinabsteigen der Jungfrau in die Hölle.

Ein niederländisches Gedicht des 14. Jahrhunderts von Phil. Blommaert (Theophilus, gedicht der XIVe eeuw, gevolgd door drie andere gedichten van het selfde tydvak. Gent. 1836) herausgegeben, scheint nach Marbod gearbeitet zu sein, während ein andres niederdeutsches Drama (in Bruns romantische und andere Gedichte in altplattdeutscher Sprache p. 296—330) der Vermuthung des Hrn. Dr. Sommer nach aus der Volkssage geschöpft ist. Denn dafs die Sage nicht blos in Büchern lebte, sondern auch im Munde des Volks, zu dem sie freilich erst durch schriftliche Ueberlieferung gekommen sein konnte, ist wie aus den vorhin berührten Worten des Brün de Schoenebeke (wie ez dar waere komen [dafs Th. sich dem Teufel verband], daz hât ir âne mich vernomen), so aus den vielen Anführungen deutscher und französischer, selbst spanischer Schriftsteller ersichtlich. Wurde doch 1384 zu Aunay und 1539 zu Mans ein Volksspiel, die Sage von Theophilus darstellend, aufgeführt; und viele Kirchen in Frankreich, wie z. B. die Notre-dame zu Paris, enthalten Darstellungen, die sich auf unsere Sage beziehen (Jubinal p. 265 sqq.).

Ich habe in dem vorstehenden Bericht der verschiedenen Behandlungen der Sage einen gedrängten Abrifs der gelehrten und erschöpfenden Sommerschen Schrift gegeben, und füge hier noch einige Bemerkungen über die Sage selbst an. Was das Zeitalter des Theophilus betrifft, so ist dies, da sich sonst nirgends etwas über ihn findet, nur nach einer selbst höchst unbestimmten Stelle des griechischen Textes zu bestimmen. *Ἐγένετο κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον πρὶν ἢ τὴν ἐπιδρομὴν γενέσθαι τῶν ἀθέων καὶ ἀλιτηρίων Περσῶν*

ἐν τῇ τῶν Ῥωμαίων πολιτείᾳ. Da nun Sigibertus Gemblacensis den Theophilus ins Jahr 537, und Albericus Triumfontium ins Jahr 538 setzen, auch 540 von den Persern ein Einfall in das oströmische Reich gemacht wurde, so kann man immerhin diese Zeitbestimmung für den Theophilus gelten lassen (p. 8). Sie erhält von andrer Seite her einigermaßen Bestätigung. Die erste Verehrung wurde der Maria von den Kollyridianerinnen zu Theil, die sich im 4. Jahrhundert aufgethan hatten. Sie fand in dem Epiphanius, Bischof des cyprischen Salamis (haeres. 78. 79. Opp. ed. Petavius. Paris. 1622. Tom. II. p. 342 sq.) und dem heiligen Ambrosius von Mailand (ep. Mediol. in lib. de Spir. S. lib. 3. cap. 12) sehr heftige Gegner. Und noch als 458 der Bischof von Antiochien Petrus Fullo (Γραφεύς) den Marienkult zuerst nach Syrien brachte (Nicephor. Callist. lib. XV. cap. 28. J. Valckenier Roma paganizans. Franeker. 1656. 4. p. 211), erhoben sich viele Stimmen gegen eine solche Abgötterei. Die Sage von Theophilus nun setzt einerseits eine schon ziemlich blühende Verehrung der Maria voraus, und scheint andererseits doch gerade aus dem Bestreben hervorgegangen zu sein, Ruhm und Anerkennung der zu Hülfe und Erlösung bereiten Jungfrau zu mehren (Ev. Joh. IV, 48). So kommen wir denn auch auf diesem Wege dazu, für die Entstehung der Sage den Anfang des 6. Jahrhunderts anzunehmen. — Sanctus nennt Paulus den Theophilus noch nicht, zuerst Simeon Metaphrastes. Dieser setzt seinen Feiertag auf den 4. Februar, andre auf den 13. oder 14. October (p. 43).

Die Sage des Theophilus ist die älteste, welche wir von einem Bündnisse zwischen Menschen und Teufel haben. Eine solche Sage konnte natürlich da nicht vorkommen, wo man sich den Menschen nicht in die Mitte zwischen zwei um ihn werbende Mächte gestellt dachte. So kann also

auch nur erst durch das Christenthum die Vorstellung, wie von einem Teufel überhaupt, so von einer Verbindung des Menschen mit ihm bei den abendländischen Völkern entstanden sein. Aber wie kam man vom christlichen respective jüdischen Standpunkte aus dazu? Es ist eine doppelte Antwort möglich; entweder sind dergleichen Vorstellungen schon im Judenthum und Christenthum selbst entstanden, also den Heiden tradiert, oder in der Berührung des letzteren mit dem Heidenthume. Sobald man das Verhältniß des Menschen zu Gott als einen gegenseitigen Vertrag und Bund anschaute, mußte es, als man mit dem Teufel bekannt geworden war, nahe liegen, den Abfall von Gott, die Sündhaftigkeit des Menschen als aus einer Verbindung mit dem Teufel hervorgegangen anzusehen. Und eine solche Vorstellung läßt sich allerdings schon beim Jesaias (28, 15) wahrnehmen (Sommer p. 2). Aber sie ist dort nur ganz allgemein gehalten, wie auch der Bund des israelitischen Volkes mit Gott überhaupt, nicht in der bestimmten Form, daß ein Mensch für sich allein sich dem Teufel ergiebt und verbündet. Im neuen Testamente zeigt die Versuchung Christi durch den Teufel die Ansicht schon mehr ausgebildet und unseren Sagen näher stehend; aber auch hier nicht in einer Weise, die auf das Vorkommen von Sagen über Teufelsbündnisse bei den Juden einen Schluß zu machen berechtigte. Wir werden demnach den Hauptgrund solcher Sagen nicht in Tradition durch das Christenthum, sondern entweder in dem Heidenthum allein oder in seiner Berührung mit dem Christenthum zu suchen haben. Rücksichtlich des Ersteren kann es keine Frage sein, daß schon das deutsche Heidenthum Dienstleistungen der Hausgeister bei Menschen, dieser bei Nixen kannte (Sommer p. 1 sq. 45), woraus sich natürlich in christlicher Zeit, gemäß der schon

angedeuteten Umwandlung heidnischer Vorstellungen, Sagen von einem gegenseitigen Dienste der Menschen und des Teufels bilden mußten. Wo das heidnische Bewußtsein einen solchen unmittelbaren Anlaß nicht bot, da läßt sich die Entstehung von Sagen über Teufelsbündnisse mit Berücksichtigung der im Christenthume gegebenen Anknüpfungspunkte aus der Vermehrung des teuflischen Reiches durch die ihm zugewiesenen heidnischen Götter und das dadurch bewirkte größere Hervortreten der Vorstellung vom Teufel leicht erklären. Und in der That scheint hierin und zugleich im Marienkult (s. oben) und der Versuchung Christi durch den Teufel die Sage von Theophilus ihre Veranlassung zu haben. Denn wie sehr die Versuchungsgeschichte auf unsere Sage influirt hat ist sehr deutlich zu erkennen. Wie Christus den Verlockungen widersteht, so erliegt ihnen Theophilus; was der Teufel von Christus verlangt und dieser verweigert, das thut Theophilus, er fällt zum Zeichen der Anbetung auf seine Knie und schwört Gott ab; die 40 Tage und Nächte, die Theophilus reuig flehte, weisen auf die 40 Tage zurück, die Christus in der Wüste fastete; wie der Teufel auf der Zinne des Tempels Christus die Reiche der Erde zeigte und ihm dieselben zum Lohne versprach, wenn er zu ihm sich halten wolle, so ist es äußere Ehre, um derentwillen Theophilus sich dem Teufel verbündet.

Dafs unsere Sage aus so äußerlicher Veranlassung entstanden ist und nicht aus poetischer Conception, ist mir sehr wahrscheinlich. Man kann deshalb eigentlich auch nicht von einer Idee reden, welche durch dieselbe dargestellt werde; und doppelt unbegründet ist es, wenn Mone (*Anzeiger*. 1834. p. 275) und Rosenkranz (*zur Geschichte der deutschen Literatur* p. 98) von dem Gegensatze des Judenthums und Christenthums sprechen, als dem Grundstoffe

der Sage (Sommer p. 45 sq.). Liegt eine Idee in ihr, so ist sie durch diejenigen darin geweckt worden, welche die Sage, indem sie sie aufnahmen, gewissermaßen erst zur Sage machten. Die haben ohne Zweifel einen Sinn mit ihr verknüpft und in ihr neben der Schwäche des menschlichen Herzens, das, verlockt und verführt von den Herrlichkeiten der Welt, ihren Ehren und Freuden, von Gott sich wendet, auch die unendliche Liebe und Macht angeschaut, die dem aufrichtig Bereuenden selbst dann zu verzeihen und ihn zu erretten bereit ist, wenn er sich auch so gänzlich, wie Theophilus, von ihr losgesagt hat. Und wohl konnte sich ein von dem Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit gedrücktes, aber gläubiges Gemüth freudig emporrichten an einer Sage, die auch ihm die Hoffnung der eignen Erlösung bot.

Register.

A.

- ἀβέλιος 250. 255.
 Abhängigkeitsgefühl, Element der Religion 23.
 Ἀχελωΐς 396.
 Ἀχελώϊον θύειν 176.
 Admet 263. 273.
 Adrastea, Ἀδράστεια 258. 304.
 — (Kybele) 388.
 Adrastus 331.
 Aegis 155. 192. 317. 326.
 Aegyptische Religion 87. 142.
 Aethergötter 152; ihr Verhältniß zu einander 247.
 Ἀθήνη (Αθηνά) 302.
 Ἀγχιάλῃ 393.
 Ἀγήσανδρος, Ἀγησίλαος = Hades 274.
 Aglauros, Agrauros 334. 338. 343. 363.
 Ἀγνιάτιδες 276.
 Ahriman 69.
 Aiakiden 179.
 Aiakos 179.
 Aidos 63.
 Αἰδώς Ζηνὶ σύνθακος 212.
 Αἰγαίων 162.
 Aigeus 317.
 Aigina 179. 263. 308.
 Αἰγίπαν 235.
 αἰγίς s. Aegis.
 Aiolos 219. 305. 400.
 Aither 234.
 Aithra 286. 363.
 Aitne 386.
 αἶψ 155. 179. 191.
 Αἶψ 260.
 Ἀέσιος 284.
 Ἀχμῶν 392.
 Ἀχταίων 280.
 Ἀχταῖος 198. 203. 342.
 Ἀχτια 259.
 Ἀλακομηνία 322.
 Ἀλακόμενος 322.
 Alexanor 283.
 Allegorie 105.
 Aloden 244.
 Alopekos 293.
 Ἀμαλλοφόροι 266.
 Amaltheia 165. 190. 237.
 Ameisen = Ackerbauer 180.
 ἀμγιγῶν 258.
 Amphiaraios 361.
 Amphiktionie, delphische 274.
 Ἀναίτις 304.
 Ἀναξίς 396.
 Ἀνταῖα 307.
 Androgeos 342.
 Apaturien 361.
 Aphrodite 150. 163. 176. 242.
 ἀποδημία Ἀπόλλ. 266.
 Apollon 60. 62 f. 125. 137. 150 f. 253 ff. 281. 330. 387. 397.
 1. Der natürliche. Herr der Sonne 257; der Tagessonne 260; der Frühlingssonne 263; der Sommersonne 265; der Wintersonne 273.
 2. Der ethische. Der leuchtende, helle, glänzende, reine

Gott 274; der weise, wissende, prophetische; Schützer 276; Gott des Gesanges und Saitenspiels 277; Schütze, Jäger und Krieger 277, 278; giebt Gesundheit und Krankheit 278.

Ἀπόλλων ἀφήτωρ 276.

- ἀγοραίος 276.
- ἀγρεύς 278.
- ἀγρευτής 278.
- ἀγνιεύς 273, 276.
- αἰγλήτης 258.
- ἀκέσιος 280.
- ἀκερσεκόμης 258.
- ἄκτιος 258, 280.
- ἀλαῖος 258.
- ἀλευρόμαντις 275.
- ἀλεξίκακος 280.
- ἀποτρόπαιος 279.
- ἀρχηγέτης 277.
- ἀργεῖωτας 259.
- ἀργυρότοξος 278.
- ἀρονοκόμης 258.
- βοηδρόμιος 259.
- χαλάζιος 265.
- χρυσάωρ 258.
- χρυσοκόμης 258.
- δαφνηφόρος 269.
- δειραδιώτης 259.
- δεκατηγόροι 266.
- δελφίνιος 263, 331.
- δῆλιος 258.
- διδυμαῖος 262.
- δοναστής 259.
- δρομαῖος 259.
- δῦμας 262.
- ἐκβάσιος 264.
- ἡλεῖος 258.
- ἐμβασιος 264.
- ἔναυρος 260.
- ἐνθρουπιος 270.
- ἐπιβατήριος 264.
- ἐπιδήμιος 269.
- ἐπικούριος 280.
- ἐπιμήλιος 265.
- ἐπίσκοπος 276.
- ἐπιτρόπιος 276.
- ἐπόπιος 276.
- ἐρέσιος 259.
- ἐρέθιος 259.
- ἐρυθρίβιος 259, 266.
- εὐφραδέτις 278.
- φαναῖος 258.
- φιλέσιος 277.

Ἀπόλλων Φοῖβος 258.

- γενέτωρ 265.
- γρυνέιος 273.
- γυπαῖος 258.
- ἐβδομαγέτης 262.
- ἐβδομαῖος 262.
- ἐκάεργος 278.
- ἐκατηβέλετης 278.
- ἐκατομβαῖος 259.
- ἕκατος 278.
- ἐκηβόλος 278.
- ἐπταμηνιαῖος 262.
- ἔψος 258.
- ὄριος 276.
- Ἰσμῆνιος 265.
- καταιβάτης 265.
- Καρινός 276.
- καρνεῖος 279.
- κεχηνώς 273.
- κίλλαιος 267.
- κλάριος 258.
- κλυτότοξος 278.
- Knechtschaft 263, 274.
- κοροπαῖος 265.
- κόρυδος 259.
- κορυθαῖλιος? 259.
- κουροτρόφος 278.
- κτίστης 277.
- κύνειος 273.
- Κύνθιος 259.
- λαθραῖος 274.
- λαοσσόος 278.
- λεσχηνόριος 276.
- λιθήσιος 264.
- λοῖμιος 279.
- Λοξίας 259, 275.
- λυχηγενής 257.
- λύκειος 258.
- μαλεάτης 264.
- μαλόεις 264.
- μεταγείνιος 277.
- μοιραγέτης 262.
- μουσηγέτης 277.
- μυρिकाῖος 265.
- ναπαῖος 265.
- νόμιος 265.
- ὄγκαῖος — ἄτης 264, 332.
- οἰκιστής 277.
- ὀπάνων μήλων 265.
- ὀφοφάγος 273.
- ὀρχηστής 277.
- οὐλιος 279.
- παγασαῖος 269.
- παγασίτης 269.
- παιάν 280.

Ἀπόλλων παρνόπιος, πορνοπίων 265.

- πασπάριος 258.
- πατρώος 277.
- ποίμνιος 265.
- προπύλαιος 276.
- προσιατήριος 276.
- προόψιος 275.
- Πιψός 259.
- Πυθαεύς 273.
- Rinderheerde des Ap. 228.
- σαυροκτόνος 266.
- σιτάλκας 265.
- σμινθεύς 266.
- σπόδιος 273.
- στρατιάγιος 278.
- Τελχίνιος 392.
- τελφούσιος 264. 332.
- θεάριος 275.
- θεοξένιος 271.
- θερελμίος 273.
- θέρμιος 273.
- Θόαζος 259.
- Θοράτης 276.
- Θόρναξ 259.
- Θυμβραῖος 259.
- θυραῖος 276.
- θυρξεύς 276.
- Τεμπεύς 269.
- τριόπιος 260.
- ξανθός 258.
- ζωστήριος 278.

Ἀπολλωνίς 396.

Ἀρεία κρήνη 243.

Areion 331.

Ἄρης 150. 241. 248.

1. Der natürliche. Herr der Wolken 242. der Wärme 243. des Gedeihens 244.
2. Der ethische. Krieger und Tänzer 245.; sendet Krankheit und Pest 246.
 - ἀργειός 244.
 - ἄλλοτρόςαλλος 245.
 - ἀνδρειφόντης 245.
 - βριήπιος 243.
 - βροτολοιγός 245.
 - δεξιόσειρος 245.
 - διμίτριος 245.
 - δίζωνος 245.
 - Ἐννάλιος 246.
 - εὐχολος 245.
 - Fesselung des Ares 243. 244.
 - γυναικοδόνης 244.
 - γυναικῶν 244.

Ἄρης ἔρκος Ὀλύμπου 243.

- μαινόμενος 245.
- μαλερός 246.
- μαισιγόνος 245.
- μυώπιος 244.
- τειχεσιπλήτης 245.
- θηρείτας 245.
- θοός 245.

Ἀρεὺς s. Ἄρης.

Ἄργη 266. 289.

Ἄργης 162.

Argonauten 218.

Ἄργος πανόπτης 228.

Aristaios 198. 218. 305.

Arkadischer Zeus 180.

Arkas 294.

Ἄρχοι (Bärinnen der Artemis) 293.

Ἄρχτος 310.

Ἄρχτοῦρος 310.

Ἄρνις 272.

ἀρρηφορία 347.

Arsinoe 281.

Ἀρτεμις 61. 261. 287.

1. Die natürliche. Herrin des Mondes 288.; des Wassers 291. der Fruchtbarkeit und des Gedeihens 292.
2. Die ethische. Keusch, schön, milde, mächtig, klug 298.; Schützerin, Jägerin 299.; Herrin des Gedeihens 300. der Gesundheit, über Wohl-ergehen, Krankheit und Tod 301.
3. Mischgestalten der Artemis 302.
 - (Ἀφάη, Ἀφαία) 302.
 - (Ἀδράστεια) 304.
 - ἄγγελος 290.
 - ἀγλάτας 291.
 - ἀγοραία 299.
 - ἀγρα 299.
 - ἀγρῖα 299.
 - ἀγροτέρα 299.
 - ἀὲν ἀδμήτας 298.
 - αἰγλαῖνα 291.
 - αἰθοπία 289. 294.
 - Αἰτωλή 292.
 - ἀκρία 290.
 - ἀκταία 291.
 - Ἀλφειαία 291.
 - ἀμαρυνθία 289.
 - ἀμαρυσία 289.
 - ἀμφίπυρος 289.
 - (Ἀναιτίς) 304.

Ἄρτεμις ἀπαγχομένη 290. 302.

- (Ἀργη) 289.
- ἀρίστη 298.
- ἀριστοβούλη 298.
- ἀστρατεία 299.
- (Βενδῖς) 303.
- Βραυρωνία 293.
- (Βριτόμαρτις) 302.
- Χησιᾶς 291.
- χιτών 301.
- χρυσηλάκατος 290.
- χρυσήνιος 290.
- δελφινία 291.
- Δίκτυννα 302.
- Ἐφεσία 303.
- ἐλαφηβόλος 300.
- ἐλαφία 298.
- ἐλαφιαία 298.
- ἡλαία 291.
- ἐλευθέρα 299.
- ἐλλοφόνος 290.
- ἐλουσία 291.
- ἐνοδία 299.
- ἐπίσκοπος 299.
- εὐάκοος 292. 298.
- Εὐκλεία 300.
- εὐπορία 299.
- εὐρυνόμη 291.
- φακελίτις 293.
- (Φεραία) 302.
- φιλομεῖρα 301.
- φωςφόρος 289.
- γαῖαχος 299.
- ἄγνη 298.
- ἡγεμόνη 299.
- Ἐκάργη 289.
- ἐκάτη 298. 300.
- ἐλεία 291.
- ἡμερασία 301.
- εὐρύππη 298.
- ἱππική 298.
- ἱπποσία 298.
- ὁμόσπορος 288.
- Ὑμνία 300.
- (Ἰφιγένεια) 293.
- — — Ἐκάτη 305.
- Ἰμβρασίη 291.
- ἰοχέαιρα 299.
- ἰσσωρία 291.
- καλλίστη 295. 298.
- καπροφάγος 300.
- καρυᾶτις 297.
- κελαδεινή 300.
- κιθωνία 301.
- (Κινδυᾶς) 304.

Ἄρτεμις κληδοῦχος 299.

- κναγία 289.
- κνακαλήσια 290.
- κνακεῖατις 290.
- κονδυλεῖατις 302.
- κορυφαία 290.
- κορυθαλλία 301.
- κουροτρόφος 301.
- λαφρία 292. 302.
- Λητογένεια 288.
- (Λευκοφρύνη) 304.
- λιμναία 291.
- λιμναῖτις 291.
- Λοχεία 300.
- λυγοδέσμα 293.
- λυκεία 289.
- λυκοῦατις 289.
- λυσίζωνος 301.
- μεγάλη 298.
- Μουνυχία 291.
- Μυσία 304.
- Ὠπῖς 289.
- ὀρεῖτις 290.
- ὀρδία 293. 294. 296.
- ὀρθωσία 293.
- οὐλία 302.
- Οὐπῖς 289.
- οὐρεσιφοῖτις 290.
- παιδοτρόφος 301.
- παρθένος αἰδοῖη 298.
- πατρώα 299.
- Πειθῶ 300.
- (Περγαία) 304.
- ποταμία 291.
- προπυλαία 299.
- προσηψία 290.
- προσιατηρία 299.
- προθυραία 299.
- Πρωτοθρονία 304.
- πυρωνία 289.
- σαρωνία 291.
- σελασφόρος 289.
- σελασία 289.
- σκιᾶτις 290.
- στροφαία 299.
- σῶτειρα 302.
- ταυροπόλος 296.
- τηλέμαχος 290.
- θερμαία 291. 298.
- θεροφόνη 300.
- τριχλαρία 290.
- ἄρτεμιδόβλητοι 297.
- Ἀσαναία s. Ἀθηναία
- Ἀσκληπίεια 284.
- Ἀσκληπιεῖα 283.

Ἀσκληπιός 280, 360.

1. Der natürliche. Herr der Sonne, der Fruchtbarkeit 282.
 2. Der ethische. Schützer; Gott der Gesundheit 282.
- ἀγλαότης 282.
 - ἀγνίτης 283.
 - ἀγλαήρ 282.
 - ἀπαλείκακος 282.
 - ἀρχαγέτας 282.
 - αὐλώνιος 282.
 - αὐξιδαλής 282.
 - δημαίνετος 282.
 - ἐγκοίμησις (Incubation) in den Tempeln des 283.
 - ἡπιοδότης 282.
 - φιλόλαος 282.
 - ἱατρός 283.
 - καούσιος 282.
 - κοτυλεύς 283.
 - παῖς 284.
 - ῥάβδου ἀνάληψις 282.

Asopos 179.

Asterie 159, 305.

Astrabakos 293.

Astrolatrie 53, 55, 79.

Astrologie 83.

Astronomie 83.

Athamas 219.

Ἀθηναία 60, 125, 151, 311 ff. 402.

1. Die natürliche. Herrin der Wolken 320, der Gewässer 327, der Fruchtbarkeit 333.
 2. Die ethische. Keusch und jungfräulich 354, klug und wissend 356, prophetisch 357; Herrin der Seefahrt 357; der Fruchtbarkeit und des Gedeihens im Menschenleben 359; Vorsteherin der Heilkunst; Beschützerin der Städte 365; Vorsteherin der Volksversammlungen und Völkerverbindungen; Kriegerin 368; Weberin 371; Vorsteherin jeglicher Kunstfertigkeit 373; Göttin der Musik 376; Zauberin 376.
- ἀηδών 376.
 - ἀγέλαα — εἰα — ηῖς 369.
 - ἀγησιπολία 367.
 - ἀγοραία 367.
 - Ἀγρίφα 354.
 - αἰολόμορφος 326.

Ἀθηναία αἰθυια 327.

- ἀκρία 326, 332.
- ἀλαλχομένη 322.
- ἀλέα 323.
- ἀλεξίκακος 364.
- ἀλοῖτις 362.
- ἀμβουλία 367.
- ἀμήτωρ 313.
- ἀνεμῶτις 358.
- ἀπατουρία 361.
- Ἀρακυνθιάς 326.
- ἀρχηγέτις 367.
- ἀρεία 369.
- ἀσία 327.
- ἀτρυτώνη 370.
- κεβληγόνος Ἀτρυτώνη 313.
- ἀξιοποινος 367.
- βασίλεια 366.
- βάσκανος 376.
- blitztragend 321.
- βοαρμία 354.
- βομβυλεία 326.
- βούδεια 354.
- βουλαία 367.
- χαλινίτις 354.
- χαλκίσιος 366.
- χρύση 324.
- δαμάσιππος 354.
- ἐγκέλαδος 376.
- εἰλενία 323.
- εἰρηνοφόρος 369.
- ἐκβασία 327, 358.
- ἐλλεσίη 323.
- ἐπιπυργίτις 332, 366.
- ἐπίσκοπος 364.
- ἐργάνη 373, 404.
- φιλοπόλεμος 369.
- φιλόσοφος 357.
- φοβεισιτράτη 369.
- φρατρία 361.
- γενητιάς 363.
- γλαυκά 321.
- γλαυκῶπις 161, 203, 321, 323, 376.
- γλαυκῶψ 321.
- Γοργώ 325.
- γοργῶπις 203, 325.
- γυγαίη 327.
- ἀγνά 356.
- ἑλλαντία 323.
- ἑλληνία 323.
- ἑλλωτίς 323.
- ἱππία — εἰα 354.
- Ὑγίεια 359.
- Ἰασονία 361.

Ἀθηνάια Ἰωνία — νία — νιάς

- νίς 367.
- καθάρσιος 356.
- κλειδοῦχος 366.
- κολοκάσια 327.
- λαφρία 369.
- ληϊτις 369.
- λιμνάς 327.
- μαχανίτις 357.
- Μάμερσα 369.
- Μήτηρ 363.
- ναρκάια 326.
- νεδουσία 327.
- νίκη 62. 364. 369.
- νικηφόρος 369.
- ὀβριμοπάτηρ 313.
- ὀφθαλμίτις 323.
- ὄγγα, ὄγκα 327.
- ὀπιλίτις 323.
- ὄξυδερχά 323.
- Παιωνία 361.
- παλλάς 316.
- παλλήνις 370.
- παναχαΐς 367.
- πανάτις 376.
- πανία 354.
- Παρθένος 356.
- περσέπολις 369.
- πολεμαδόκος — ἡδόκος — οδό-
κος 369.
- πολεμόκλονος 369.
- Πολιάς 326. 348. 352. 361.
365. 377.
- πολιάτις 365.
- πολιούχος 321. 342. 365.
- πολύβουλος 356.
- πραξιδίχη 367.
- προμαχώρμα 327.
- προμάχος 369.
- προναία 357.
- πρόνοια 356.
- πυλαΐτις 366.
- σάλπιγξ 369. 376.
- Σαλμωνία 326.
- Σιτωνία? 367.
- Σκιράς 324. 351.
- Σουινιάς 326.
- σάπειρα 364.
- σθενιάς 371.
- στρατία 370.
- σύμμαχος 370.
- ταυροπόλος 354.
- τελχινία 376. 392.
- Τιθράνη 353.

Ἀθηνάια Τριτογένεια 142. 146. 151.
314. 322.

- Τριτογενής 314. 361.
- Ath. mit dem Widder 402 ff.
- ξενία 367.
- ζωστήρα 370.
- Ἀθήναια 373.
- Athenais 322.
- Ἀθήνη, Ἀθαναία, Ἀθάνα, Ἀθηνάα
s. Ἀθηνάια.
- Attis 76.
- Auge des Himmels (Sonne) 202.
- der Nacht (Mond) 286.
- Aura 401.

B.

- βαβέλιος 250.
- Bacchus 137. 240.
- Bär, der große 310.
- Bal 167. 255.
- Βασίλει 167.
- Bel s. Bal.
- βέλα 250. 255.
- Βενδίδεια 303. 345.
- Βενδῆς 303.
- Bergnymphen 188.
- Biene 187. 190.
- Blitz 155. 156. 162. 199. (242).
321. 325. 333. 336. s. Hephae-
stos.
- Βοηδρόμια 271.
- Boio 267.
- Boiotos = Poseidon 330.
- Βοώτης 310.
- Boreas 267. 400.
- Βορυσθένης 396.
- Βουφόνια 205. 218. 220.
- Branchiden 275.
- Βριάρεως 162.
- Βριμώ ('Οβριμώ) 162. 305.
- Βριτόμαρτις 302.
- Βριζώ 311.
- Βρόντης 162.
- Butaden 352.
- βουφόνος 205.
- Βούτης 352.
- βουτύπος 205.
- Buddhismus 72.
- Buzyges 343. 353.

C.

- Ceres 151.
- Χαλκεία 373.
- Chaos 143. 157.

Χαρίλα 273.
 Chariten 236.
 Cheiron 281.
 χοιροκτόνοι καθαρμοί 210.
 χρόνος (Kronos) 165.
 Chrysaor 326.
 Chthonia 352.
 Clementia 63.
 Coelus 382.
 Concordia 63.

D.

Daidaliden 375.
 Daidalos 128. Variante von Hephaestus 195. 386.
 Dämonen 49.
 Daktylen 191. 246. 392.
 δαμναμενός 392.
 Δάμν s. Zeus.
 Danais 188.
 Daphnephoros 263. 269.
 Δαίμων 247.
 Deïoneus 280.
 Δελφίνα 263.
 Δελφύνη s. Pytho 260.
 Delische Theorie 270.
 Demeter 23. 150. 167. 169. 226. 244. 288. 305. 329. 340. 354. 395.
 — Erinnyis 161.
 Δήν s. Zeus.
 Dendrolatrie 97.
 Δεύς s. Zeus.
 Diana 151.
 Διάσια 201.
 Didymaios (Apollon) 275.
 Dike 63.
 Δίκη ξύνεδρος Διός 211.
 Diktyнна 188. 302.
 Diomedes 376.
 δῖον κώδιον 210. 407.
 Dione 42. 125. 176.
 Dionysos 23. 124. 191. 236. 240. 244.
 Διός ἀστερωπὸς αἰθήρ 190.
 — κεραυνοί 199.
 Διόσκουροι 189. 244. 309. 395.
 Διός νότος 197.
 Διός ὄμβρος 197.
 — παῖς ἀσπείτος ὄμβρος 197.
 Διπόλια 205.
 Dodonäischer Zeus 175.
 Dodonäisches Orakel 177.
 Donner (gottheit) 156. 199. 208. 320.
 Donnergewölk 188 f. 326. 388.

Drache s. Pytho, Schlange.
 Dryops 234.
 Dschemshid 66.

E.

Ἐφεσία 303.
 ἐγκομήσεις 283.
 Eiresione 271. 276.
 Elara 261.
 Elektra 399.
 Ἐμπούσα 308.
 Endymion 62. 253. 287.
 Engel in den Statuen Orakel gebend 49.
 Ennosigaios 169.
 Ἐννάλιος 246.
 Enyo 206. 246. 325.
 Ἠώς 311.
 Ephialtes 244.
 ἐπιδημία Ἀπόλλ. 266. 269.
 Ἐρατώ 396.
 Erechtheion 353.
 Erechtheus 333. 335. 352.
 Ἐργάνη 373. 404.
 Erichthonios 333. 341. 382.
 Erinyen 163. 354.
 Ἐρις 247.
 Eros 157.
 Ἐρυσίχθων 341. 342.
 Eteobutaden 348. 352.
 Euamerion 284.
 Eule, Symbol des Blitzes 156.
 vergl. 321.
 Εὐρύαλη 325.
 Euryphaessa 250. 286.
 Εὐτέρηη 396.

F.

φεραία 302.
 Fesselung des Ares 243. 244., der Hera 382., des Kronos 171.
 Fetischismus 53. 55. 94.
 Feuerdienst s. Parsismus.
 Fides 63.
 Φόβος 247.
 Φοῖβος (Apollon) 258.
 Φωσφόρος 311.
 Φρίξος 219. 402. 405.
 Furcht als Faktor d. Religion 23.
 Γαῖα, Gaia, Γῆ, Ge 157. 163. 165. 234. 249. 313. 320. 336. 338. 397. 406.
 Gaiolatrie 53. 55. 74.

Geisterglaube 68.
 Genealogie (bei der Mythenden-
 tung) 117.
 Gestirndienst 79.
 Giganten 141, 163.
 Gigantomachie 172.
 Glaue 288.
 Γλαυκῶπιον 322.
 Γλαυκῶπὸν 322.
 Glaukopos 322.
 Götter (olympische) 150.
 Götterbild 105.
 Götterbote s. Hermes, Iris.
 Götterwelt (griechische) 150.
 Gorgo, Gorgonen 324, 400.
 Gottesbewußtsein, primitives 22.
 Gräen 325, 400.
 Granatapfel 364.
 Guebern 68.
 Gyges 162, 329.

Η.

Hades 125, 151, 169, 273, 306.
 Hagno 181.
 Hahn, dem Helios heilig 253.
284, 374., dem Asklepios ge-
 opfert 284, Symbol der Athene
 Ἐργάνη 374.
 Halbgötter 150.
 Ἥλια, Ἀλλεία 252.
 Halia 389.
 Halirrhotos 343.
 Harmonia 134.
 Harpyien 400.
 Hebe s. Hera 62.
 Ἥραστεια 380, 385.
 Ἥφαιστος 23, 150, 320, 333, 356.
373, 381, 394.
 — ἀμφιγυήεις 383.
 — κλυτόμητις 385.
 — κυλλοποδίω 383.
 — πολύφρων 385.
 — πολύμητις 385.
 Hegeleos 369.
 Ἑκαέργη 289.
 Ἑκαταία 307.
 Hekataios 188, 387.
 Ἑκάτη 61, 304, 399.
 1. Die natürliche. Herrin
 des Mondes 306.
 2. Die ethische. Schreck-
 lich 306; Schützerin 307;
 Herrin des Zaubers, der Ge-
 spenster 307.
 -- ἄφρατος 306.

Ἑκάτη ἀνταία 308.
 — βριμῷ 306.
 — χθονία 307.
 — δαδούχος 306.
 — δασπλήτης 306.
 — εἰνοδία 307.
 — (Ἑμπούσα) 308.
 — ἐπιπυργίδα 307.
 — ἐπωπὶς 307.
 — φασγόρος 306.
 — φύλαξ 307.
 — ὑπολάμπτιρα 306.
 — κυνοκέφαλος 308.
 — κυνοφραγής 308.
 — νερέτρων πρύτανις 307.
 — νυκτιπόλος 307.
 — πρόπυλα 307.
 — τριαύχην 306.
 — τρίμορφος 306.
 — τριοδίτις 307.
 — τριπρόσωπος 306.
 — τρισσοκέφαλος 306.
 — τυμβιδία 307.
 Ἑκάτης δειπνον 308.
 — νῆσος 306, 399.
 Hekatoncheiren 162, 165, 166.
 Ἑκατόννησοι, d. Apollon Ἑκατος hei-
 lig 278.
 ἥλιος, ursprünglich mit Digamma
250.
 Ἥλιος 63, 165, 249.
 — Heerden des 252.
 — Ὑπερίων, Ὑπεριωνίδης 250.
 — Opfer des 252.
 — πανόπτης 251.
 — πολύσχοπος 251.
 — σκοπὸς (θεῶν ἢ δὲ καὶ ἀνδρῶν)
251.
 — Schiff des 251.
 — Wagen des 251.
 — ἥλιου τράπεζα 271.
 Ἑλλη 219, 324, 402.
 Hellenische Form der Mytholo-
 gie 126.
 Hellenischer Zeus 196.
 Ἑλλώτια 324.
 Ἥμερα 311.
 Hera 62, 125, 143, 150, 153, 167.
169, 219, 242, 244, 246, 280.
305, 382, 383.
 Ἥρακλῆς 111, 280.
 Ἑρμια 230.
 Herme 226.
 Ἑρμῆς 125, 220, 234, 236, 247.
353, 395, 399, 405.

1. Der natürliche. Herr der Wolken, des Gedeihens 224; der Nacht 227.
2. Der ethische. Gott des Handels und Wandels 229, Götterbote 230, Gymnast, klug und erfinderisch, Schützer der Gemeinschaften 231, Segenspende, Geber des Schlafes und der Träume 232, Gott der Diebe, Führer der Todten 232.
 - ἀγήτωρ 229.
 - ἀγώνιος 230.
 - ἀγοραίος 231.
 - ἀπακῆσιος 224.
 - ἀκάκητα 224.
 - ἀλύχμιος 227.
 - ἀναξ φηλητῶν 232.
 - ἀργειφόντης 228.
 - ἀνξίδηνος 231.
 - Beutelträger 226.
 - χαριδῶτης 232.
 - χαρμόφων 232.
 - χρυσόφραπς 225.
 - χθόνιος 232.
 - διέμπορος 229.
 - δόλιος 230.
 - δῶτωρ ἑών 225.
 - εἰρηνοποιός 231.
 - ἐμπολαίος 229.
 - ἐναγώνιος 230.
 - ἐνόδιος 229.
 - ἐπάκτιος 222.
 - ἡπεροπευτής 231.
 - ἐπιμήλιος 224.
 - ἐπιθαλαμῆτης 231.
 - ἐριούνης 224.
 - ἐριούνιος 224.
 - εὐχολος 229, 245.
 - παιδρός 229.
 - αἰμυλομήτης 230.
 - ἡγεμόνιος 229.
 - ἡγήτωρ ὀνείρων 232.
 - ὕπνοδοτης 232.
 - ὕπνου προστάτης 232.
 - Ἰμβραμος 222, 406.
 - Ἰμβρος 222, 406.
 - (Κασμῖλος, Καθμῖλος = Κάδ-μος) 227.
 - Κυλλήνρειος, Κυλληναῖος, Κυλ-λήνιος 221.
 - κερδέμπορος 229.
 - κερδῶς 231.
 - κλειρίφων 231.
- Ἑρμῆς κριοφόρος 223, 405.
 - λευκός 229.
 - λόγιος 230.
 - Μαιάδης, Μαῖαδεύς 221.
 - μηλοσσός 224.
 - νεκροπομπός 232.
 - νόμιος 224.
 - νύχιος 227.
 - νυκτός ὀπωπητήρ 227.
 - ὀνειροπομπός 232.
 - παιδοκόρος 230.
 - παλιγκάπηλος 229.
 - πλουτοδότης 231.
 - ποικιλομήτης 230.
 - πολύγιος 225.
 - πολύτροπος 231.
 - πομπαῖος 229.
 - πομπεύς 229.
 - πομπός 229.
 - πρόμαχος 230.
 - προπύλαιος 231.
 - προδύραιος 231.
 - ψυχαγωγός 232.
 - ψυχοπομπός 232.
 - πυληδόκος 231.
 - σοφός 230.
 - στροφαῖος 231.
 - τρι- und τετρακέφαλος 227.
- Ἑρμῆς κοινός 231.
- Ἑρμοῦ κληῖρος 231.
- Heroen 111, 150.
- Herse 229, 334, 338, 406.
- Ἑρσηγορία 347.
- Ἑσπερος 311.
- Hestia 150, 169.
- Ἑταιρίδεια 216.
- Hieroglyphenschrift 91.
- Ἰκετηρία 264.
- Himmelsgötter 58, 152.
- Hippobotes 322.
- Hippokrene 397.
- Hippolytos 249, 280, 300.
- Hirn (des Ymir) = Wolken 318.
- Hom 66.
- Homoloien 206, 246.
- Horus 183.
- Hund, Symbol der Hitze (204), 228, 272, 285.
- Symbol des Todes? 285.
- Ἰάδες 309.
- Ἰάκινθος, Hyakinthien 272.
- Hybris 234.
- Hygieia 283, vergl. 359.
- Hymen 63.

Hyperboreer (Mythos von den —) 266.
 Hyperion 159. 165. 249. 253. 285.
 Ὑπεριονίδης 250.
 Hypermnestra 300.
 Hyperoche 266.
 Hyperochos 267.
 Ὑπνος 311.

I.

Janus 137. 142.
 Japetos 137. (Ἰαπετός) 159.
 Indische Religion 53.
 Ino 219.
 Insel der Seligen 172.
 Io 219. 228.
 Ἰοίς 398.
 Ischys 281.
 Isis 90.
 Jubal 137. 256.
 Juno 161.
 Jupiter 174. 382.
 Ἰξίων 280.
 Jynx 236.

K.

Kaaba 86.
 Kabeiren s. Κάβειροι.
 Κάβειρή 394.
 Κάβειρίδες νύμφαι 394.
 Κάβειρία (Demeter) 395.
 Κάβειρώ 394.
 Κάβειροι 387. 394. 396.
 Καδμῖλος, Κάδμος 219. 227.
 Καλχινία 391.
 Καλλιόπη 387. 396.
 Kallisto 234. 294.
 καλλυντήρια 344.
 Κάμιλλος 394.
 Karneen 279.
 Καθάρσια 210.
 Κασμῖλος (Hermes) 227.
 Karyatiden 297.
 Kedalion 384.
 Κηφισῶ 396.
 Kekrops 334. 342.
 Keledonen 398.
 Κέλμης 392.
 Kephalos 401.
 Kerkopen 396.
 Κηρύκειον 225.
 Keto 246. 325.
 Κλειώ 396.

Κόβαλοι 396.
 Κοῖος 159. 249. 253.
 Koronis 281.
 Korybanten 76. 189. 386.
 Kosmos 143.
 Κόττος 162.
 κουρεῖον 361.
 Kreios 159. 317.
 Kretischer Zeus 186.
 Κρόνια 166.
 Κρόνος 134. 159. 163. 164. 234. 387. 390. 397.
 Krotopos 272.
 Kunstsymbolik 127.
 Kureten 165. 169. 188. 387. 391.
 Kybele 76. 236. 237. 388. 414.
 — (Adrasteia) 388.
 Κύκνος 243.
 Kyklopen 141. 161. 163. 273.
 κυνοφόντις 272.
 Kytissoros 220.

L.

Λαοδίχη 266.
 Laodikos 267.
 Laomedon 274.
 Leto 159. 256. 261. 286. 288. 305. 310.
 Leukippos 281.
 Λευκοφρύνη — φρυγὴνη 304.
 Lichtdienst s. Parsismus.
 λίνοι 272.
 Linos 272.
 Lokalisierung der Gottheit 187.
 Luchsfell des Pan 237.
 Luna 61. 110.
 Lunus 61.
 Λύκαια 181. 184. 185. 235.
 Lykaion 180.
 Λυκάνθρωπος 184.
 Lykaon 181. 184. 224.
 Lynkeus 300.

M.

Μαχάων 285.
 Macht der Natur (in religiöser Beziehung) 30.
 — des Menschen 37.
 — Gottes 46.
 Märchen 102.
 Magismus, Religion des — 141.

Maia 221. 242.
 Mars 137. 151. 242.
 Mārutas 242.
 Medea 395.
 Μέδουσα 325.
 Μειλίχια 210.
 Meliboia 181.
 Melisseus 187.
 Μελιτεύς 190.
 Μελοπομένη 396.
 Menalius 382.
 Μήν (deus Lunus) 61. 287.
 Μήνη = Selene 287.
 Mercurius 151. 406. s. Hermes.
 Methode der Mythendeutung 116.
 — die Götter zu klassifizieren 150.
 Metis 208. 313.
 Minerva 137. 151. 323. 397.
 s. Athene.
 Minos 193.
 Μινώταυρος 195.
 Mischgestalten der Artemis 302.
 Μνημοσύνη 159. 313. 397.
 Mohrenköpfe in Delphi 271.
 Moloch 167.
 Mondgötter 285. vergl. 61.
 Moneta (Mnemosyne, Juno) 161.
 Monotheismus 50.
 Mordsühne vom Apoll eingeführt 274.
 Μοργεύς 311.
 Μοῦσαι 161. 244. 396.
 Myrmidonen = Ameisen 179.
 Μυσία 304.
 Mysterien 130; der Hekate 308.
 Mysterienkult 130.
 Mythen (ihr Ursprung u. s. w.) 132 f.
 Mythologie, Begriff der — 3. Literatur 16 ff., Ursprung 20. Formen der 49.
 Mythos, Begriff des — u. s. w. 100 ff.

N.

Naama = Minerva 137.
 Nachtgötter 310.
 Νάια 176.
 Natur, Macht der — 30.
 Νέδα 180.
 Νηϊδ 329.
 Nemea, Nemeischer Löwe 287.

Nephele 219.
 Neptun 137. 151.
 Nereis 234.
 Nereus 60.
 Νίκη 218. 369.
 Nilus 91. 382.
 Nimrod 137.
 Noah 137.
 Nymphen (melische) 163.
 Nyx 305. 310.

O.

Objekt der Religion 29. 52 f.
 Όβριμώ s. Βοριμώ.
 Odysseus 234.
 Ogyges 162. 322. 329.
 Ohnmacht (subjekt. Grund der Relig.) 21.
 Oineis 234.
 Okeanos 159. 329.
 Olympische Götter 150.
 Όνειρος 311.
 Onkos 330.
 Όπις 266. 289.
 Orakel, Apollinische 275.
 — Dodonäisches 177.
 Orestes 274.
 Όρώων 310.
 Ormuzd 66. 69.
 Orolatrie 97.
 Osiris (Nil) 91.
 Otos 244.
 Όυλοφόροι 266.
 Όυπις s. Όπις.
 Όυρανίδαι 157.
 Όυρανίη 396.
 Όυρανίωνες 157.
 Όυρανός 156.

P.

Päan 261.
 Παϊών 280.
 παῖς ἀμφιθαλής 271. (263).
 Palaimon 320.
 Paliken 386. 396.
 Palladion 376.
 Παλλάς 312. 316.
 Πάλλας 159. 286. 317.
 Πάγ 151. 233. 248.
 1. Der natürliche. Herr der Wolken 235., des Lichtes 236., des Gedeihens 237.

2. Der ethische. Tänzer 237,
 Jäger und Krieger, Musiker 238,
 Erfinder des Webens 239,
 Prophet, Befreier von Pest 239.
 Tod des Pan 240.
- Πάν ἀγλαέθειρος* 235.
 — ἀγρεύς 238.
 — αἰγιβάτης 235.
 — Αἰγίπαν 235.
 — αἰγιπόδης 235.
 — ἄκτιος 236.
 — Ἀρχαδίας μεδέων 234.
 — Ἀρχάς 234.
 — αὐχμήεις 235.
 — χορευτής 238.
 — δίκερως 235.
 — φαισφόρος 236.
 — Fichte ihm heilig 237.
 — φιλόχορος 238.
 — φιλόκροτος 238.
 — φιλοσκόπελος 235.
 — ἀλίπλαγκτος 235.
 — ἡδύγελως 239.
 — κρημνοβάτης 235.
 — κύων μεγάλας θεοῦ 236.
 — λάγνος 237.
 — λοφίτης 235.
 — λυτήριος 239.
 — μελισσοσός 237.
 — νόμιος 237.
 — ὀχευτής 237.
 — ὀρειάρχης 235, 238.
 — ὀρειώτης 235.
 — ὀρεσιφύτης 235.
 — ὀρεσιβάτης 235.
 — πολύκροτος 238.
 — πολύσπορος 237.
 — σκοπήτης 238.
 — τροπαιοφόρος 239.
- Panakeia 361.
 Panathenäen 334, 341, 365, 377 f.
 Pandeia 286.
 Pandion 334, 352.
 Pandrosos 334, 338, 350.
 Πάνες 239.
 πανικός φόβος 239.
 Panswider 402.
 Pantheismus, primitiver 35, 52 f.
 Parsismus 53, 55, 64.
 Πέδιλα 223, 224.
 Περφρηδῶ 325.
 Pegasos 326.
 Πειδῶ 236, 300.
 Pelasgische Form d. griech. Mythologie 123.
- Pelasgischer Zeus 175.
 Pelasgos 181.
 Pelopia 243.
 πελώρια 205.
 Penelope 234.
 Peplos 346, 348, 374, 378.
 Περφερές 266.
 Περγαία 304.
 Persephone 288, 386, 395.
 Perses 305.
 Persens 326.
 Phädrynten 375.
 Phaëton 249, 253.
 Pheraia 305.
 Phlegyas 280, 281.
 Phoibe 159.
 Phorkys 246, 325.
 Phoroneus 188, 387.
 Pietas 63.
 Πλειάδες 309, 398.
 Πλυντήρια 344.
 Plusia 397.
 Pluton 59.
 Ποδαλείριος 285.
 Πολύμνια 396.
 Polytheismus 53, 55 ff.
 Pontos 157, 159, 399.
 Poseidon 23, 59, 150, 162, 314,
317, 325, 329, 341, 352, 390,
402.
 Praxiergiden 345.
 Πραξιθέα 334.
 Priapos 246.
 Προμήθεα 380, 385.
 Prometheus 320, 333, 386.
 Πρωτεύς 60, 387, 395.
 Πρωτώ 387.
 Psamathe 272.
 Πυανέψια 270.
 Pudicitia 63.
 Pyrene 243.
 Pyrolatrie 97.
 Pythia 179.
 Pythische Spiele 263.
 Pytho 256, 260, 273.
- R.**
- Ῥάβδος 225.
 Regen 156, = Samen d. Hephaestos 333.
 Religion, Elemente der 21 ff.
 Religionsformen, heidnische 56 ff.
 Rhadamanthys 195, 382.
 Rhea 159, 162, 165, 167, 169, 180,
242, 388.

Rhytia 386.
 Ροιτεία 386.

S.

Sabäismus 55, 79.
 Sage 102.
 Saturn 137, s. auch Kronos.
 Satyrn 188, 239, 396.
 Schädel (des Ymir) = Himmel 318.
 Schamanenthum 53, 55, 71.
 Schangti (Tian) 78.
 Schiff (Wolke) 155, 357.
 Schild (Wolke) 155, 189, 191.
 Schlange, symbolisch 156, 225,
285, (334.) 339, 341, 389.
 Seilene 396.
 Σειληνός 240.
 Σείριος 310.
 Σελήνη 62, 285, 403.
 — δίκερως 286.
 — κύκλωσ 286.
 — νυκτός ὁφθαλμός 286.
 — πρόφρων 286.
 σεληνόβλητοι 297.
 Σελλοί (Έλλοί) 177.
 Sichel des Kronos 163, 171.
 Sirenen 60, 398.
 Σκέρως 273.
 Σκηπτρον 225.
 Σκισσοφόρια 351.
 Σκύριος 331.
 Σκυφωνίτης 331.
 Sonne, Anschauungen der — 248.
 Sonnengötter 248.
 Sonnenschiff s. Helios.
 Spes 63.
 Steindienst 85.
 Sterngötter 309.
 Στερόπης 162.
 Σθεινώ 325.
 Subjekt der Religion 21, 52.
 Symbol 104.

T.

Taggötter 310.
 Talos 382.
 Tantalos 111.
 Tartaros 157, 172, 305.
 Taube 85, 176, 190.
 Telchinen 191, 388.
 Telesphoros 284.
 Τερψιχόρη 396.
 Tethys (Τηθύς) 159 f.

Θάλεια 386, 387, 396.
 Thargelien 267, 270.
 Thau 286, 338, 349.
 Thauloniden 205.
 Thaumaz 399.
 Theia (Θεία) 159, 250, 286.
 Theismus 57.
 Θεισία 180.
 Τέλφουσσα, Τιλφούσα 260.
 Θελξίων 391.
 Themis 63, 159 f. 313.
 Themisto 219.
 Θεοὶ ἐπόψιοι 364.
 Θεοὶ ὕπαιοι, θαλάσσιοι, χθόνιοι
151 f.
 Theophane 402.
 Theophania 269.
 Theophilus 411.
 Θεοξένια 271.
 Θησεύς 280. Schiff des 270.
 Thetis 383, 384.
 Thierdienst 87.
 Tian (Schangti) 78.
 Τιλφούσα s. Τέλφουσσα.
 Titanen 159, 246, 249.
 Titanomachie 162, 165, 171.
 Τιτηνίδια 301.
 Tityos 261.
 Tod, ethische Macht des 40.
 Tottenkult 41.
 Τρώων 315, 317.
 Τριτοπατόρης 163, 316, 395.
 Τροφώνια 206.
 Τροφώνιος 167, 206.
 Thyia 401.
 Thyphaon 386, 401.
 Thyphoeus 386.
 Tyrsenos 369.

U.

Upingen 289.
 Upis 288, s. Ωπης.
 Uranolatrie 53, 55, 78.
 Uranos 156, 165, 234, 249, 313,
317.
 Urreligion 35, 49 f.

V.

Valkyrien 333, 368.
 Variationen der Mythen 117.
 Venus 151.
 Vesta 151.
 Vulcanus 151, 381, 383, 395.

W.

- Wagen des Apollon 268.
 — des Ares 155, 243.
 — der Athene 358.
 — des Helios 251.
 — des Jehova 243, 358.
 Wassergottheit 59.
 Widder der Athene 402 ff.
 — des Phrixos 219.
 Widderfell 210.
 Widderköpfe am Helm d. Athene 327, 404.
 Widder, Symbol der Wolke 155, 223, 405.
 Windgötter 400.
 Wolf, Symbol des Lichts 156, 182.
 Wolken, Vorstellungen aus der Anschauung der 155, 188, 318, 356. s. Athene, Hephaestos und Wolkendämonen.
 Wolkendämonen 188, 386 ff.
 Wolkengötter 311.
 Wolkenheroen 376.

Y.

Ymir 318.

Z.

- Zeitalter, das goldene 166.
 Zerduscht (Zoroaster) 67.
 Ζεύς 59, 150, 172, 221, 234, 242, 247, 256, 286, 288, 305, 313, 382, 386, 387, 390, 397.
 — der pelasgische 175, der arkadische 180, der kretische 186, der hellenische 196.
 1. Der natürliche. Herr der Wolken 196, des Lichtes und der Wärme 202, des Gedeihens 204.
 2. Der ethische. Erhaben und ewig 207, treu, allgegenwärtig, mächtig 208; zürnend und strafend 209; gerecht 210; milde und barmherzig 211; Krieger und Fürst 212; Tänzer, weise 213; Schützer und Erhalter 214; Segenspender 217.

- Ζεύς ἀγέσιος 198.
 — ἀγέλκτωρ 212.
 — ἀγαμέμνων 209.
 — ἀγωνιος 213.
 — ἀγοραῖος 217.
 — αἰγλόχος 191, 198, 313.
 — αἰγογέγος 193, 198.
 — Αἰνήσιος — ἥσιος 202.
 — αἰώνος κρέων ἀπαύστου 208.
 — αἰθέρι νάων 196.
 — αἰθέριος 196.
 — αἰθλοψ 203, 237.
 — Αἰναιῖος 202.
 — ἀκταῖος 298, 203.
 — ἀλαλχομενέως 212.
 — ἀλάστωρ 209.
 — ἀλεξητήριος 215.
 — ἀλεξητῶρ 215.
 — ἀλεξιχακος 215.
 — ἀλιτήριος 210.
 — ἐμμιχτιῶν 217.
 — ἀναξ, αὐτόχειρ ἀναξ 209.
 — ἄνθειος 207.
 — ἀοράτριος 215.
 — ἀπατούριος 215.
 — ἀπήμιος 217.
 — Ἀπείσαντιος 202.
 — ἀπόμνιος 204.
 — ἀποτροπῆσιος 215. s. Ergän-
 zungen.
 — ἀραῖος 212.
 — ἄρειος 212, 242.
 — ἀρίσταρχος 209.
 — ἀστερόπης 199.
 — ἀστεροπητής 199.
 — ἀστραπαῖος 199.
 — Ἀιαβύριος 202.
 — ἀθάνατος 207.
 — Ἀθῶος 202.
 — (αὐτοτόκος) 313.
 — βαρυβρεμέτας 199.
 — βασιλεὺς 167, 206.
 — βουλαῖος 217.
 — βρογταῖος 199.
 — χάρμων 212.
 — χεϊμάζων 197.
 — χρυσαιορεὺς 199.
 — δικασπόλος οὐρανίδων 211.
 — δικηφόρος 211.
 — Δικταῖος 202.
 — δῶτωρ ἑῶν 205.
 — δῶτωρ ἐπημονίης 217.
 — δρύμνιος 177.
 — ἐφέσιος 216.
 — εἰδῶς (τὰ βροτῶν) 213.

Ζεύς εἰδὼς ἄφθιτα μῆδεα 214.

— εἰλαπιναστῆς 185. 219.

— εἰλήτιος 212.

— ἡλείος 203.

— ἔλευθέριος 214.

— ἑλιεύς 204.

— ἐλινύμενος 212.

— ἐναΐσιμος 214.

— ἐνθενδρος 177.

— ἐπάκριος 202.

— ἐπανυχῆσας 197.

— ἐπιδώτης 205.

— ἐπικάριος 206.

— ἐπικολῖνος 217.

— ἥπιος 212.

— ἐπινύτιος 216.

— ἐπιστατήριος 214.

— ἐπόπιος 204.

— ἐρεχθεύς 205.

— ἐργαῖος 205.

— ἐριδήμιος 217.

— ἐρίγδουπος 199.

— ἐρύγιος 209.

— εὐανεμος 201.

— εὐελίδης 204.

— εὐρύοπα 204.

— ἐξακεστήριος 217.

— ἐξεπομβρῶν 197.

— φαναῖος 203.

— φηγοναῖος 177.

— φάλιος 216.

— φράτριος 215. 361.

— φύλαξ 214.

— φυτάλιμος 205.

— φύξιος 215. 219.

— γαῖδοχος 299.

— γαμήλιος 215.

— Γελχάνος 198. 392.

— γενεταῖος 215.

— γενέθλιος 215.

— γεωργός 205.

— ηγήτωρ 212.

— ἐκάλειος 216.

— ἔκτωρ 209.

— ἐλλάγιος 198.

— ἔρκειος 216.

— ἔταιρεῖος 215.

— ἑτεροδρέπης 211.

— ἰκέσιος 212.

— ἰκετήσιος 212.

— ἴκτιος 212.

— ὀμαγύριος 217.

— ὀμάριος 217.

— ὀμέστιος 216.

— ὀμόφυλος 215.

Ζεύς ὁμόγνιος 215.

— ὁμολῶιος 206.

— ὁμόριος 216.

— ὀπλόσμιος 213.

— ὄριος 216.

— ὄρκιος 208.

— ὄρκων ταμίης 208.

— ὕετιος 198.

— ὕπατος 207.

— ὑπερμενής 209.

— ὑπέρτατος 207.

— ὑψιβρεμέτης 199.

— ὑψιμέδων 209.

— ὑψινεφής 197.

— ὑψιστος 207.

— ὑψίζυγος 209.

— ὑπόθεν σκοπός 213.

— Ἰδαῖος 202.

— Ἰκμαῖος 197.

— Ἰθωμάτας 202.

— καππώϊας 216.

— καραιός 202.

— κάριος 202.

— κάσιος 216.

— καταιβάτης 199.

— καθάρσιος 201.

— καθυπέρτερος 209.

— κελαινεφής 197.

— κεραύνιος 199.

— κεραυνοβόλος 199.

— κερδύλας 218.

— Κιθαιρώνιος 202.

— κλάριος 211.

— κόνιος 204.

— κορυφαῖος 202.

— κοσμητῆς 217.

— κραγός 199.

— Κρονίδης 165.

— Κρονίων 165.

— κτήσιος 217. 354.

— κύδιστος 209.

— Κυταιθεύς 204.

— λαφύστιος 185. 219.

— Λακεδαιμίων 199.

— λευκαῖος 203.

— λυκαῖος 181. 203.

— μαιμάκτης 201. 407.

— μηχανεύς 214.

— μέγας 209.

— μέγιστος 209.

— μειλίχιος 201. 210. 212.

— μηλιάς 207.

— μελισσαῖος 212.

— μηλώσιος 207.

— μητίετα 214.

Ζεύς μοιραγέτης [204](#). [211](#).
 — μόριος [206](#).
 — μυλεύς [206](#).
 — νάιος [176](#). [198](#).
 — νεφεληγερέτα [197](#).
 — νεμεήτης [211](#).
 — νέμειος [211](#).
 — νεμέτωρ [211](#).
 — νικηφόρος [213](#).
 — νόμιος [207](#).
 — οἰκοφύλαξ [216](#).
 — Οἰταῖος [202](#).
 — ὄλβιος [217](#).
 — Ὀλύμπιος [202](#).
 — ὄμβριος [198](#).
 — οὐράνιος [196](#).
 — οὐριος [198](#).
 — παῖαν [217](#).
 — παλαιστής [213](#).
 — παλαμναῖος [210](#).
 — παναίτιος [209](#).
 — πανδαμάτωρ [209](#).
 — πανελλήνιος [197](#).
 — πανεργέτης [209](#).
 — παγομφαῖος [213](#).
 — πάνταρχος θεῶν [209](#).
 — ὁ πάνθ' ὀρώων [213](#).
 — παντόπις [204](#).
 — πατήρ ὁ παντόπις [213](#).
 — πατήρ ὁ τῶν ἀπάντων [218](#).
 — πατρῷος [215](#). [277](#).
 — παυσίλυπος [212](#).
 — πέλωρος [205](#).
 — πίστιος [208](#).
 — πλούσιος [217](#).
 — πλουτοδότης [218](#).
 — πολιεὺς [205](#). [216](#).
 — πολιούχος [216](#).

Ζεύς προμαντεύς [213](#).
 — προστρόπαιος [212](#).
 — πυρφόρος ἀστεροπητής [199](#).
 — Regenzeus, Darstellung des [199](#).
 — σαώτης [214](#).
 — σημαλέος [214](#).
 — σκοτίας [197](#).
 — σκυληφόρος [212](#).
 — σπλαγχνοτόμος [185](#). [214](#). [219](#).
 — σθένιος [209](#).
 — στοιχαδεύς [217](#).
 — στρατιος [212](#).
 — συγγένιος [215](#).
 — συκάσιος [206](#).
 — σωτήρ [214](#). [364](#).
 — σωτηρίου [214](#).
 — ταλλαῖος [205](#).
 — ταμίας τῶν μελλόντων [213](#).
 — Τελχίνιος [198](#).
 — τέλειος [205](#). [215](#).
 — τερμεύς [216](#).
 — τερπικέραννος [199](#).
 — τιμωρός [210](#).
 — τριόφθαλμος [203](#).
 — Τροφώνιος [206](#).
 — τρόπαιος [212](#).
 — τροπαιοῦχος [212](#).
 — ξένιος [216](#).
 — ξύναιμος [215](#).
 — ζητήρ [210](#).
 — ζύγιος [215](#).
 Zeuxippe [352](#).
 Ziege, Bild der Wolke [191](#).
 Ziegenfell symbolisch [327](#).
 Zoolatrie [53](#). [55](#). [87](#).
 Zwölfgötter [150](#).

Berichtigungen.

S. 7. not. 6 l. A. Zambelli Da quali cause. S. 11, Text, Z. 10 v. u. l. ihrer Ueberschwemmung. S. 16. Z. 2. v. u. l. Hom. u. Hesiod. S. 50, not. 36 l. Jablonski Pantheon Aegypt. Prolegg. VII sqq. S. 87. not. 81 l. τὰ ἱερὰ εἰ λέγοιμι. S. 90, not. 90 l. Letronne — Sur l'origine grecque des Zodiacques prétendus égyptiens, und Analyse critique des représentations. S. 135, not. 135 l. seinen Jupiter. S. 173, not. 94 l. Plato Cratyl. p. 396. S. 176, Z. 6 v. o. l. Ζεὺς Νάιος, und Z. 7 l. Νάια. S. 185, not. 158 l. εἰλαπιναστής. S. 198, Text, Z. 3 v. u. l. Γελχάνος. S. 202, Text, Z. 4 v. o. l. Ὀλύμπιος, u. Z. 5. Οἰτιάος. S. 204, not. 316 l. Διὸς εἰσιν. S. 213, Text, l. vor Z. 4 v. o. b) Z. 9 v. o. l. ὁ πᾶνθ' ὀρῶν. S. 214, T. l. vor Z. 6 v. o. c) S. 222 ist vor den Worten: „Hermes ist zwar nicht ausdrücklich als Himmels-gott genannt“ die Ueberschrift zu ergänzen: 1. Der natürliche Hermes. S. 225, Z. 5 v. o. l. Πάβδος. S. 255 lautet not. 790 (nach Streichung der Worte: Plato Cratyl.): Böckh C. J. I. no. 1766. Vgl. O. Müller Dor. I, 203. S. 274, Z. 2 v. o. l. Ἀγήσανδρος. S. 276, Z. 11 v. o. l. Προπύλαιος. S. 286, not. 1041 l. ὀφθαλμός. S. 287, not. 1050 (und wo es sonst noch vorkommt) l. Meineke. S. 288, T. Z. 3 v. u. l. Αἰητάς. S. 289, T. Z. 2 v. o. l. ἀμυρνῆτα—ρυσία. S. 302, T. Z. 8 v. u. l. Φεράλα. S. 304, T. Z. 9 v. o. l. considérations, und Z. 10 découvert. S. 316, not. 1289, Z. 1 v. o. l. Kuhn Z. f. Sprw. S. 327, not. 1295 l. φαλλός. S. 320, not. 1313 l. παμφανώντα. S. 342, not. Z. 10 v. u. l. ἔπη α. S. 368, not. Z. 9 v. o. l. ὥσπερ. S. 396, Z. 3 v. o. l. 4. Μοῦσαι.

Ergänzungen.

- S. 80, not. 69. Wellsted Travels etc. I, p. 53 der Uebersetzung von Rödiger.
- S. 88, not. 85. Plut. de Is. et Osir. p. 379 D.
- S. 90, not. 94. Plut. Is. et Osir. p. 363 D.
- S. 91, not. 95. Athanas. c. gent. p. 26, C. Paris 1627.
Plut. Is. et Osir. 353 A: οὐδὲν γὰρ οὕτω τιμῇ
Αἰγυπτίοις ὥς ὁ Νεῖλος.
Jul. Firm. Maternus de errore profanarum religio-
num cp. II, p. 3 Münterf.
- S. 215 ist oben vor φύετος einzuschieben: ἀποιορόπατος (Meursii
Comment. in Lycophr. Cass. 288).



Lauer
Litterarischer

nachlass

131769

C. BERKELEY LIBRARIES



046215640

YC 54855

Lauer
Litterarischer

nachlass

131769

C. BERKELEY LIBRARIES



0046215640

YC 54855

Lauer
Litterarischer

nachlass

131769

131769

YC 54855

C. BERKELEY LIBRARIES



C046215640

YC 54855

C. BERKELEY LIBRARIES



0046215640

nachlass

Lauer
Litterarischer

131769

